تحدُّ البلشفيّة

أمين الريحاني

نقلته الى العربية
بهية بعلبكي شومان

قدم له
الياس شاكر

١٩٨٨

الكتاب	تحدُّر البلشفية
تأليف	أمين الريحاني
نقلته إلى العربية	بهية بعلبكي شومان
قدَّم له	الياس شاكر
الناشر	دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
	ص. ب: ١١ / ٣١٨١ ـ هاتف: ٣١٧٢٠٥ / ٠١
الطبعة الأولى	١٩٨٨
التنضيد	شركة المطبوعات اللبنانية. ش. م. ل.
تصميم الغلاف	حسني الحاج حسن

حقوق الترجمة والطبع محفوظة للناشر

مقدمة الطبعة العربية

أخيراً، هوذا كتاب «تحدر البلشفية»، لأمين الريحاني، بين أيدينا، باللغة العربية. وإنه لحدث، في حياتنا الفكرية والأدبية، في لبنان ودنيا العرب عموماً، أن توضع بين يدي قراء العربية هذه الوثيقة البالغة الأهمية في دراسة تاريخ الفكر العربي الحديث.

لقد سال كثير من الحبر في دراسة الأثر الذي تركته في الفكر العربي، تلك الأحداث التي «هزت العالم»، بقيام «ثورة أكتوبر الاشتراكية» في روسيا. وينبغي القول، في هذا المجال، أن الاهتمام بدراسة ذلك الأثر كان في الغالب يأتي من الدارسين الذين يعترفون به ويريدون له أن يفعل فعله في تغيير الأوضاع العربية، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. ولا حاجة للبرهان على أن هذا كان شأن أصحاب الأدبيات السياسية العربية الذين اعتنقوا الاشتراكية جهاراً كما كان شأن من وجدوا في ثورة أكتوبر دعماً للنضال الوطني التحرري العربي. وقد واجه هؤلاء، في المعركة الايديولوجية التي كان عليهم أن يخوضوها، قضية البرهان على أن أفكار الثورة الاشتراكية ليست غريبة عنا، نحن العرب، فلها جذور في تراثنا. وقد أخذ الكثيرون على عاتقهم مهمة نبش تلك الجذور، في مواجهة تهمة «الأفكار المستوردة» التي ألصقت بهم. ويمكن التأكيد أن هذا

الوجه من الصراع الايديولوجي لا يزال يحتل مكاناً محورياً في الصراع. ويكفي أن نذكر في هذا الصدد بأن الشهيدين حسين مروة ومهدي عامل، قد سقطا في قلب هذه المعركة، برصاص العدو الطبقي، لأنهما استطاعا نقل المعركة الايديولوجية إلى الأرض الفكرية لذلك العدو. فلقد كان الشهيدان من المفكرين العرب الذين خرجوا بالصراع الايديولوجي من دوامة الرد الأخلاقي على تهمة «الأفكار المستوردة»، (وهي تهمة لا أخلاقية بالتأكيد لأنها تهمة مستوردة) إلى العمل الفكري المنهجي الذي يثبت، عملياً، أن تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي قابل للدراسة في ضوء الماركسية، وأن هذه تكشف من ذلك التاريخ، من خلال تناقضاته وصراعاته، وحدته وتواصله من جهة، وعالميته من جهة ثانية: هذا بالنسبة للشهيد حسين مروة خاصة، أما بالنسبة للشهيد مهدي عامل فقد انكب على «مقدمات نظرية» لدراسة أثر الفكر الاشتراكي العالمي في فكر حركة التحرر الوطني المعاصرة، وخاصة العربية منها. وكان بذلك، ومن موقع النقض للفكر السائد المعاصر، يثبت أنه فكر متناقض، وأن تناقضاته متحركة ومحكومة في حركتها بحدود بنيوية لا يمكن أن تتحطم إلا بالثورة الاجتماعية، بقيادة طبقية هي النقيض المباشر في عصرنا، للطبقة التي «تؤبّد» سيطرتها في المجتمع بالعمل على إدامة سيادة الفكر السائد وسط الجماهير الشعبية التي تستغل.

الانجازات الفكرية الثورية في تاريخ الفكر العربي كانت تستند في عمل الشهيدين إلى واقع مادي مشترك هو النضال الديمقراطي الثوري للطبقة العاملة اللبنانية وحزبها السياسي، الحزب الشيوعي اللبناني. وفي ضوء هذا الواقع المادي كانت تتكشف لهما الحقيقة الماركسية بأن الأسئلة حول الماضي يولدها الصراع الراهن. وبالتالي، إذا قلنا إنهما قد نقلا معركتهما الايديولوجية إلى أرض العدو الطبقي، فهذا يعني، في الواقع، أنهما أخذا يخوضان الصراع الطبقي في الحاضر، ضد عدو راهن.

ومن هنا ذلك التناقض الذي يودي بالكثير من المفكرين خارج الصراع، فيتهافتون. التناقض في كون الصراع الفكري حول الماضي هو صراع حول المستقبل، يدور في الحاضر. ومن هنا يمكن التأكيد بأن ثورة أكتوبر كانت المحرك الرئيسي لإثارة قضية «التراث والمعاصرة» في الفكر السائد كمعضلة فكرية لا يزال هذا الفكر يتخبط فيها حتى الآن، في العالم عامة وفي العالم العربي خاصة. وكان كتاب «تحدر البلشفية» أول كتاب عربي، وربما من أوائل الكتب في العالم، في تصديه لقضية تشغل العالم وتهزه، محاولاً البحث فيها في ضوء التاريخ العربي ـ الاسلامي بشكل خاص. فعرفنا عنه، قبل أن نقرأه، من خلال بعض الأصداء المبسترة المتناقلة عن المطلعين عليه، أنه كتاب يحاول أن يثبت أن للبلشفية جذوراً في تاريخنا الشرقي.

ومن هنا كان هذا الكتاب يتمتع، في ايديولوجية الطبقة العاملة العربية، بهالة تكاد تطوّب الريحاني بلشفياً، وهي تظهر وتختفي تبعاً للقراءات المتوفّرة في أعمال الريحاني، وفي سيرته. لقد ظلت ايديولوجية الطبقة العاملة العربية عقوداً عديدة من السنين تتخبط حول هذه النقطة في محاولات لوضع رغباتها موضع الحقائق، في مراهنة على كسب مفكر وأديب كبير كالريحاني إلى صفوف الثورة الاشتراكية. وكانت تلك المحاولات تعبيراً إيديولوجياً بالمعنى السلبي للكلمة الذي ينطوي على معني الضلال والتضليل، وبالتالى، تعبيراً عن أثر الايديولوجيا المسيطرة، أي ايديولوجيا الطبقة المسيطرة في الغرب المسيطر على بلادنا. لقد كانت الهالة التي تظهر وتختفي، كانعكاس سرابيّ لكتاب بعيد المنال، نوعاً من إشارة الخطر الضوئية إلى أننا تائهون بعيداً عن مواقعنا الطبقية، على أرض العدو الطبقي، في حين كانت المعركة الطبقية على أشدها، وفي الميدان الايديولوجي الذي نحن بصدده. وكان المنزلق يكمن في فكرة

الـ « تحدّر » التي تنطوي على تناقض تجر الفكر إليه. فالرغبة في ايصال البلشفية إلى بلادنا بهذه الصورة تتحوّل إلى نقيضها، لأنها لا تكتشف في ماضي بلادنا إلا ما هو نقيض العالم الجديد الذي فتحت الثورة أبوابه. لا تكتشف إلا العالم القديم، كما عهدناه دائماً. فأين كان الريحاني من هذه الرؤية؟

يجب أن نأخذ في الحسبان أن الكتاب في طبعته الأولى (باللغة الانكليزية) قد صدر سنة ١٩٢٠ في الولايات المتحدة الأميركية. وبالتالي فإن الريحاني يتوجه فيه إلى القارىء الأميركي في تلك السنة. فكيف نقرأه، باللغة العربية، اليوم. بعد ٦٧ سنة عرف خلالها العالم أجمع، ومنه عالمنا العربي، تغيرات عميقة جداً ترسخ حضور تلك الثورة التي « هزت العالم »، ولا تزال تهزه كل خطوة تخطوها إلى الأمام، مؤكدة مع كل خطوة أنه، أي العالم، لم يعد معها كما كان ولا يمكن أن يبقى كما هو؟

إن قراءتنا اليوم لـ تحدّر البلشفية » ستظلم الريحاني حتماً إن هي تمت بمنظار وضعي سكوني لا يأخذ بعين الاعتبار تطوّر فكرنا الماركسي، ولا تطور نظرة الريحاني نفسه إلى ثورة أكتوبر تحت تأثير ما تعارض مع توقعاته في تطورها وتطور العالم معها، ولا يأخذ بعين الاعتبار بالتالي الحدود الموضوعية التي كان يتحرك داخلها فكر الريحاني في ذلك الوقت المبكر لتأليف الكتاب، ولا ما ألقي مؤخراً من أضواء على حياته ومؤلفاته التي لا يزال العديد منها خارج التداول الواسع، بل لا يزال مخطوطاً باللغتين الانكليزية والعربية. علماً أن انجازات بالغة الأهمية تحققت مؤخراً في سد ثغرات معرفتنا بحياة الريحاني وأدبه وفكره (يمكن التوقف بشكل خاص عند ترجمة « كتاب خالد » إلى العربية، عن « المؤسسة العربية للدراسات والنشر ». وصدور كتاب أمين البرت الريحاني « فيلسوف الفريكة، صاحب المدينة العظمى » عن « دار الجيل »، وكتاب مخايل عون « أمين الريحاني في قلب لبنان » عن « دار الفارابي ». عدا الدراسات العديدة التي

حفلت بها سنة ١٩٨٧ بمناسبة تكريم ذكرى الريحاني).

أول ما يلفت انتباهنا في كتاب « تحدّر البلشفية » هو تعريف الكاتب بنفسه على غلاف الكتاب بوصفه « مؤلف كتاب خالد وغيره ». إن مثل هذه الاشارة كان رائجاً في ذلك الوقت، ويدل على مكانة المؤلف لدى القارىء الذي إليه يتوجه. إن « كتاب خالد » الذي صدر سنة ١٩١١ لقي أصداء واسعة وحماسية لدى القارىء الأميركي تعكسها بعض أقوال الصحف الأميركية المثبتة على غلاف الترجمة العربية للكتاب على يد د. أسعد رزّوق. فتذكير القارىء الأميركي باسم مؤلف « تحدّر البلشفية » كصاحب « كتاب خالد » هو طريقة دار النشر « ستراتفورد » في مدينة بوسطن لبعث الثقة لدى القارىء بالمؤلف في تناوله لموضوع ثورة أكتوبر الذي يشغل الأذهان ويدور حوله صراع سياسي وفكري حاد، يتراوح بين العداء أو التحفظ من جهة والتعاطف والحماس من جهة مقابلة. ولنا أن نتصور مدى البلبلة السائدة آنذاك في الولايات المتحدة، إذا تذكرنا أن جون ريد كان قد نشر كتابه « عشرة أيام هزت العالم » في الولايات المتحدة سنة ١٩١٩ وكان للكتاب نفسه وقع مهم في بلبلة مؤامرة الصمت المنسّقة مع حملة الافتراءات ضد الثورة الفتية، ليس في الولايات المتحدة فحسب، بل في العالم أجمع.

ولا بد من التذكير أن كتاب الصحافي التقدمي جون ريد كان له ذلك الوقع القوي لأن صاحبه قد تحدث عن الثورة كشاهد عيان وكمشارك، وقد عاش كل الأحداث الثورية مع العمال والجنود في بتروغراد، وهم يطردون، بقيادة البلاشفة ولينين، الحكومة البرجوازية التي حلت محل الحكم القيصري إثر ثورة شباط ١٩١٧ لترتد ضد الثورة. وتوفي جون ريد سنة صدور كتاب الريحاني بعد عودته إلى روسيا لجمع الوثائق لإصدار كتاب جديد دفاعاً عن الثورة، حيث شارك في النضال الثوري وانتدب إلى مؤتمر شعوب الشرق في باكو، ومثّل الشيوعيين

الأميركيين في مؤتمر الأممية الثالثة.

ولم تقتصر أصداء ثورة أكتوبر في الولايات المتحدة الأميركية على المجال الإعلامي. فلقد عاد جون ريد من الولايات المتحدة الأميركية إلى روسيا بعد أن شارك بعمل تعبوي ضخم لم يقتصر على نشر كتابه. وهذا العمل التعبوي لكسب التأييد للثورة كان مرتبطاً بالنضال الطبقي داخل الولايات المتحدة الأميركية، وبموقف الطبقة العاملة من مشاركة حكومتهم في ارسال قوات عسكرية نزلت في أراضي الشرق الأقصى ضمن قوات ١٤ دولة أرسلت للقضاء على حكومة السوفيات الثورية. ولإعطاء فكـرة عن المناخ الذي كان سائداً في الولايات المتحدة في تلك الفترة ينبغي أن نذكر بالمقابل أن مئات من الأميركيين شكلوا فصيلاً أممياً للقتال إلى جانب «الحمر». وكان قد توجه بالنداء لتشكيل هذا الفصيل الكـاتـب الأميركي ألبرت ريس ويليامس الذي كان يرافق جون ريد في «تغطية» اقتحام الثـوار لقصر الشتـاء في بتـروغـراد الذي كـان مقـر حكـومـة كيرنسكي البرجوازية التي أطيح بها. ويتحدث ألبرت وليامس عن رفيقه فيقول في تذييل لكتاب «عشرة أيام هزت العـالم»: «كـانـت مـدينـة بورتلاند على المحيط الهادىء أول مدينة أميركية رفض العمال فيها تحميـل الذخائر إلى جيش كولتشاك. ففي هذه المدينة ولد جون ريد..» وما جيش كولتشاك سوى من فلول الرجعية الروسية المدعومة بالمال والسلاح والجنود من حكـومـات الدول الامبريـاليـة ورأسماليـيهـا، خلال الحرب الأهلية التي أعقبت الثورة واستمرت حوالي السنتين في أرجاء البلاد، واندحرت فيها تلك الفلول كما اندحرت معها الجيوش الـ ١٤ المتدخلة لدعمها.

إن جون ريد كان من الأوائل، لكنه لم يكن الوحيد. ونحن نذكره كرمز. فألبرت ريس ويليامس أيضاً كان قد أصدر كتاباً عنوانه «لينين ـ الإنسان وعمله». وكانت السلطات في سان فرانسيسكو قد صادرت منه

المذكرات التي حملها معه من روسيا كما فعل جون ريد .

نتذكر ذلك لنتصور المناخ الذي كتب فيه كتاب « تحدّر البلشفية » . لكن من المفيد أن نسأل: إلى أي قرّاء أميركيين كان الريحاني يتوجه في كتابه ؟

في مستهل الكتاب كتب « مؤلف كتاب خالد » الإهداء التالي :

« إلى صديقي
مايكل موناهان
كاتب الأبحاث الذي يتمتع بسحر نادر ،
الفيلسوف ذي التعاطفات الإنسانية الواسعة
رسول الحرية والمعافاة
في الأدب والحياة » .

إننا أمام نوع من الاهداءات التي تعني أن المؤلف يتقدم بكتابه محاولاً ، بتواضع ، نيل اعجاب المهدى إليه ، متمثلاً صفاته الحميدة وناهجاً نهجه ، « في الأدب ، كما في الحياة » .

إن معرفة موقع موناهان السياسي في المناخ السياسي والفكري السائد في الولايات المتحدة بعد ثورة أكتوبر ، سيكون ضوءاً مفيداً جداً في تحديد موقف الريحاني نفسه .

يفيدنا كتاب أمين ألبرت الريحاني الذي صدر حديثاً ، « فيلسوف الفريكة ، صاحب المدينة العظمى » ، أن صديق الريحاني مايكل موناهان ، هو صاحب مجلة أدبية شهرية هي « فينيكس » ، انت تصدر في كونكتيكت ، ورئيس تحرير المجلة في الوقت نف . وكان من كتابها شعراء وأدباء معروفون. وكان الريحاني قد نشر فيها حتى سنة ١٩١٥ على وجه التقريب . ولموناهان مؤلفات عديدة كان يرسلها لصديقه ، منها : « مغامرات في الحياة والأدب » ، (Adventures in Life and Letters) وهو

عنوان يذكرنا بالاهداء الذي خصه به في صدر « تحدر البلشفية ». ومن كتبه أيضاً « سعف البردى » (Palms of Papyrus)« وفيه دراسة نقدية في الآداب الأميركية المعاصرة » و « المغامرات الجديدة » (New Adventures) « الذي يتناول فيه تجاربه القاسية مع الناس في مانهاتن فيوازي بين الواقع والمرتجى، بين مرارة الحقيقة والتوق لمصالحة العالم »، كما له كتاب عن الشاعر هنريش هاينه ،ومجموعات شعرية. وكان موناهان قد حول اسم مجلته من «Papyrus» إلى «Phoenix» سنة ١٩١٤، وهو تغيير يفيد معنى الانبعاث من الرماد، وله صدى في عناوين مؤلفاته، مما يؤكد أنه كان ذا رسالة إصلاحية، تحدوه نظرة أخلاقية مثالية يحاول أن يعيدها إلى واقع يتناقض معها. ونعلم أنه قد اتخذ لنفسه هذا التوجه مبتعداً عن عالم السياسة والوظيفة بعد أن كان أمين سر حاكم ولاية آلباني. الصورة تحتاج إلى تدقيق. لكننا نستطيع أن نتعرف إلى ملامح شخصية قريبة بالروح لصاحب « كتاب خالد » و « في الديمقراطية الأميركية »، حيث يكشف الريحاني بعد الواقع الرأسمالي الأميركي عن المثل الديمقراطية.

يمكن أن نستدل من ذلك أن الريحاني كان يتوجه بشكل خاص في كتابه « تحدّر البلشفية » إلى المثقفين الأميركيين ذوي الاهتمامات الاجتماعية والإنسانية العامة، الذين يمثلون « الفئة الوسطى »، في وقت كانت هذه الفئة تمر بفترة من عدم الاستقرار المادي والنفسي والقلق الفكري، في أجواء الحرب العالمية الأولى التي عصفت في « العالم القديم »، بينما الولايات المتحدة الأميركية تتحضر لدخول نادي الدول الامبريالية من بابه الواسع، وقد استفادت من ظروف الحرب، ومن بعدها عن المعارك، فعرفت نمواً اقتصادياً سريعاً في الصناعة والزراعة. وقد شاركت في الحرب ضد المانيا وحلفائها ابتداء من سنة ١٩١٧، بعدما انهارت روسيا القيصرية وبدأت تتوضح ملامح تقاسم جديد للعالم بين الدول الامبريالية، في تسابق بين

« الحلفاء » على دعم الحكومة البرجوازية الروسية التي قامت إثر ثورة شباط، مما هيأ للتدخل الأميركي العسكري ضد ثورة أكتوبر، طمعاً باقتطاع الأقسام الشرقية من الامبراطورية القيصرية، في تنافس مع اليابانيين.

ولنا أن نتصور في هذا المجال مدى بلبلة « الفئة الوسطى » الأميركية بين تعاطف العمال الأميركيين مع ثورة أكتوبر، ومعهم مثقفون ديمقراطيون ثوريون يواصلون التقاليد الثورية للشعب الأميركي بما فيه مشاركة الماركسيين الأميركيين بحمل السلاح تحت قيادة ابراهام لنكولن في الحرب الأهلية الأميركية... هذا من جهة، ووقوف الرأسماليين الأميركيين الكبار ضد ثورة أكتوبر وقد أدركوا خطرها على مصالحهم الامبريالية. من جهة مقابلة.

يمكن إذن القول أن « مؤلف كتاب خالد » كان يتوجه إلى تلك « الفئة الوسطى » في وقت (١٩٢٠) بدأ يتضح رجحان كفة البلاشفة في « الحرب الأهلية » التي غذاها معسكر الرجعية العالمية، وبالتالي فإن الآمال المعلقة على اسقاط الثورة بالسلاح كانت قد بدأت تتبدد (على الأقل وقت صدور الكتاب وليس أثناء انكباب الريحاني على كتابة فصوله)، فكان على أعداء الثورة بالتالي أن يبذلوا جهوداً إيديولوجية مضاعفة لتثبيت الفكرة التي حاولوا البرهان على صحتها بالسلاح، أي أن هذه الثورة تتعارض ومنطق التاريخ، وأنها حالة شاذة لن تلبث أن تسقط ويستعيد التاريخ سيرته القديمة، على غرار ما حدث للكثير من الثورات السابقة، التي تعتبرها النظرة الرجعية إلى التاريخ غير ضرورية، بل ضارة، لأنها لا تخلف وراءها غير الأهوال.

وهذه الفكرة كان مثقفو الفئة الوسطى على استعداد لتقبلها ونشرها كالمشرف على الغرق الذي يتمسك بأي خشبة تطالها يداه. وكان الطلب في النشر يستدر العروض التي ترسخ تلك الفكرة في الأذهان بأي شكل

من الأشكال. وكان أمين الريحاني فارس الميدان وقد لمس في نفسه قدرة لا يملكها زملاؤه الأميركيون على الخوض في الموضوع، بالخلفية التاريخية المختلفة التي يملكها، خلفية الشرقي الذي يعرف تاريخه بالاضافة إلى مشاركته المبدعة في الثقافة الغربية. عدا عن كون « مؤلف كتاب خالد » صاحب مشروع سياسي كان يبدو، كما يصفه هو نفسه في « كتاب خالد »، مشروعاً دونكيشوتياً: إنه مشروع إقامة دولة عربية موحدة وحديثة تجمع بين عقل الغرب وروح الشرق، حلمه في « المدينة العظمى » التي يحتاجها الغرب والشرق على السواء، حاجتها إلى روح الثورة التي تراجعت في غرب كان قد عرف الثورة الفرنسية، وإلى روح الاصلاح الذي عرفه الشرق بقيادة أبطاله القدماء الذين خرجوا من جزيرة العرب وغيروا العالم. وبالتالي يمكن أن نضيف إلى التعريف باسم المؤلف الذي تصدر كتاب «تحدّر البلشفية»، ونحن نقرأ ترجمته العربية بعد ٦٧ عاماً على صدوره بالانكليزية، إنه أمين الريحاني مؤلف « كتاب خالد »، و « نبذة في الثورة الفرنسية » وصاحب الآراء النقدية « في الديمقراطية الأميركية »، وحلم « المدينة العظمى ».

هكذا نستطيع تجنب الانزلاق إلى التصنيف المتسرع والسطحي، بتصنيف الكتاب ضمن أدبيات مثقفي الفئة الوسطى في الغرب عامة، وفي الولايات المتحدة خاصة. دون أن ينفي ذلك أن المؤلف يتوجه إلى تلك الفئة من المثقفين التي وضعتها ثورة أكتوبر في موقع وموقف لا تحسد عليها. فالريحاني يعرف ما يريد من تلك الفئة بالذات. وقد عبّر عنه ضمناً في افتتاحية للكتاب تسبق المقدمة، أعطاها عنوان « بذور للزارع »، وفي ضوئها يمكن أن نقرأ ما بين السطور التي يعود فيها إلى « جذور البلشفية » في التاريخ العربي.

فماذا يريد الريحاني؟

لكن نتوقف قليلاً لنلاحظ أن معظم الكتابات التي عرضت مضمون

الكتاب، قبل أن يتسنى للقارىء العربي الاطلاع المباشر عليه، كانت ترجح ايجابية موقف الريحاني فيه من الثورة البلشفية، منذ ذلك الوقت المبكر. ونذكر في هذا الصدد موقفين معبرين. الموقف الأول لأمين ألبرت الريحاني في كتابه المذكور الذي صدر مؤخراً، والثاني بقلم حسين مروة في بحث له عن «ثورة أكتوبر في الأدب اللبناني» نشره في مجلة «الطريق» في عددها المكرس للذكرى الـ ٥٠ لقيام الثورة.

يقول أمين ألبرت ريحاني (ص ٧١) إن الريحاني كتب بعد قيام الثورة «مجموعة مقالات» هي التي تكون منها كتاب «تحدّر البلشفية» الذي صدر سنة ١٩٢٠. وعن مضمون الكتاب يقول إن الريحاني «يحاول أن يثبت (...) أن جذور الفكر الاشتراكي والشيوعي تعود إلى حركات شعبية ثورية قامت في الشرق...». ويضيف أمين ألبرت الريحاني أن ذلك جاء في سياق ما أيقظته «الثورة الشيوعية في روسيا» من «نزعة أمين الداروينية الاجتماعية» فـ «يحاول ربطها في سياق بحثه عن فضائل الشرق». بتعبير آخر يميل أمين ألبرت الريحاني إلى اعتبار أن «داروينية» الريحاني تكمن في وضع «الثورة الشيوعية (...) في سياق (...) فضائل الشرق». إنه موقف يفيد منتهى الايجابية حيال الثورات عامة والثورة الشيوعية خاصة من مفكر يعتنق «الداروينية الاجتماعية». الموقف الايجابي نفسه يعتمده حسين مروة قبل عقدين من الزمن، يستخصله من كتاب د. جميل جبر «أمين الريحاني الرجل والأديب»، كما يستخلصه من أصداء الكتاب لدى معاصري الريحاني الذين قرأوه.

يقول حسين مروة الذي لم يطلع على الكتاب مباشرة: «يغلب في الظن أن الكتاب ليس مناهضاً للبلشفية، بل هو لها ومعها». ويسند مروة ترجيحه لايجابية الكتاب بـ «أقوال كثيرة للريحاني تشيد بالحركة البلشفية.. حتى نستطيع أن نلمح أخيراً في منهجه قسمات من الفكر

الاشتراكي العلمي ». لكن كل هذه الأسانيد تبقى من خارج كتاب « تحدّر البلشفية » أو مما بعده. أما الكتاب نفسه فيعود إليه مروة عبر كتاب جميل جبر ليؤكد ظنه الغالب أنه، أي كتاب « تحدر البلشفية »: « عرض لنشوء مختلف الحركات ذات الطابع الطبقي ضد المستغلين في التاريخ، والتي تمردت على القوانين الظالمة والتفاوت بين البشر ». ويشفع مروة هذا الرأي بمقتطف للريحاني من كتابه، أورده جميل جبر، وفيه يقول: « إن البلشفية كسائر الثورات الاصلاحية التي سبقتها، عاصفة تهب حيناً ثم تهدأ بعد أن تورث نتائجها الحسنة، لأن الأمة التي تخوض عباب الثورة تكسب قوة أدبية وروحية توازي بل تفوق ما خسرت من قوى مادية ». ويعلق مروة على هذا النص قائلاً: « وهذا قول متقدم جداً في ظروف عام ١٩٢٠ عندما أصدر الريحاني كتابه ».

لكننا نسارع إلى القول إننا لم نعثر في كتاب « تحدر البلشفية » على ذلك النص بحرفيته. لكن النص يصلح تلخيصاً ايجابياً للتعريف بالبلشفية يمكن استخلاصه من الكتاب عامة ومن مقدمته بشكل خاص. ولعل التباساً قد وقع جعل مروة ينسب هذا التلخيص بقلم جبر أو سواه إلى الريحاني نفسه. لكن ذلك لا يغير في الأمر شيئاً. فالنص المذكور يمكن دعمه بنصوص أخرى من الكتاب، وكلها تؤكد ما يلي من موقف الريحاني:

١ ـ إن البلشفية هي الثورة الاصلاحية المتطرفة، وهي تحمل معها دماراً مادياً، لا يمكن الموافقة عليه.

٢ ـ لكن الثورة حتمية كالظواهر الطبيعية. إنها عاصفة (مدمرة) لكنها لا تدوم. فالأمور تعود إلى استقرارها.

٣ ـ المجتمعات بحاجة بين الحين والآخر إلى مثل هذه العاصفة

لتجديد قواها « الأدبية والروحية ».

كل ذلك يبقى منسجماً مع ما حصره أمين ألبرت الريحاني بـ « الداروينية الاجتماعية » في فكر الريحاني.

أما مايشير إليه حسين مروة من « قسمات من الفكر الإشتراكي العلمي » فيرجعه إلى الفترة المتأخرة من حياة الريحاني.

لكننا اليوم، والكتاب بين أيدينا، نستطيع أن نلمح مثل تلك الـ « قسمات » فيه، ليس لمجرد إشارته إلى الطابع الطبقي لتلك الحركات الثورية العاصفة، المتمردة على « القوانين الظالمة والتفاوت بين البشر » وحسب بل إلى الطابع التاريخي المادي للصراع الاجتماعي. فبعد أن يقول الريحاني إن « طغيان التفاوت » هو « في أساس كل التمردات والثورات » يضيف مدقّقاً: « بيد أنه (طغيان التفاوت) كان في الماضي مجسداً في الأديان وفي الاوتوقراطية، أما اليوم فتجسده الصناعية Industrialism، وفي الماضي كان السادة هم الملوك والكهان، في حين أن السادة اليوم هم أقطاب الصناعة والقادة العماليون ».

هكذا كلما تقدمنا خطوة في استكشاف حقيقة موقف الريحاني من الثورة تبرز أمامنا جملة من التناقضات التي تعيدنا إلى نقطة البداية، أي إلى تدقيق موقفنا نحن، اليوم، من ثورة أكتوبر، سواء كنا من مؤيديها أو من معارضيها، وصولاً إلى إعادة بناء تصورنا لتعقيدات المرحلة، وبالتالي لأثر العاصفة الثورية في حركة الفكر عامة، وفكر الريحاني خاصة.

إن ما يسميه مروة « قسمات من الاشتراكية العلمية » في فكر الريحاني يمكن تفسيره ولا شك في إطار « الداروينية الاجتماعية » التي يضع أمين ألبرت الريحاني ذلك الفكر في إطارها، فيما يتعلق بموقفه من ثورة أكتوبر.

ونسبة موقف الريحاني إلى « الداروينيه الاجتماعية » تبقينا في إطار النظرة التاريخية، الموضوعية، اليوم، لحدود فكر المرحلة التي ظهر فيها كتاب « تحدّر البلشفية ». الكتاب يحدد « السادة » الذين يخاض ضدهم الصراع الطبقي في تلك المرحلة. إنهم طبقة « أقطاب الصناعة والقادة العماليون ». وهنا نحتاج إلى بعض التدقيق إذا أردنا أن نؤكد، في انسجام مع ما حدس به حسين مروة، فيما يتعلق بكتاب « تحدّر البلشفية »، رغم عدم اطلاعه على الكتاب، أننا اليوم أمام موقف « متقدم جداً في ظروف عام ١٩٢٠ عندما أصدر الريحاني كتابه ».

في ظروف تلك المرحلة لا يمكن أن نرى في تشخيص لـ « السادة » يجمل في طبقة واحدة « أقطاب الصناعة والقادة العماليين »، سوى صدى للأزمة السياسية الإيديولوجية التنظيمية التي عصفت بالحركة العمالية العالمية في إطار « الأممية الثانية » وأحزابها « الاشتراكية الديمقراطية »، بين خطين سياسيين: الخط الإصلاحي الانتهازي اليميني والخط الثوري، وقد بلغت هذه الأزمة أوجها حول الموقف من الاستعدادات للحرب (العالمية الأولى) ثم من ثورة أكتوبر.

كان لا بد أن تعصف رياح الثورة بروسيا القيصرية كي تتفجر تلك الأزمة الكامنة والتي تراكمت عواملها خلال ما يقرب من نصف قرن من الصراع الطبقي « السلمي » في الدول الصناعية (منذ القمع الدموي لكومونة باريس سنة ١٨٧١) فيما يشهد تطور الرأسمالية في هذه الدول تباعاً (بريطانيا أولاً ثم فرنسا، فالمانيا...) تحولات بنيوية يتراجع معها دور أرباب الصناعة المستقلة لصالح الرأسمال المالي مع بروز الميل إلى تصدي الرأسمال مع الصراع على أسواق تصريف البضاعة. كانت الرأسمالية العالمية (لاحظ ماركس عالميتها منذ أواسط القرن التاسع عشر) تدخل بتسارع، (وتفاوت)، مرحلة الامبراطوريات المالية التي تتحول الدول

معها إلى مرتكزات سياسية تتقلص إلى أقصى الحدود استقلاليتها النسبية المعهودة عبر التاريخ. وتصبح اللعبة السياسية (البرلمانية) أكثر فأكثر لعبة تمثيليـة قـائمـة على الخداع. في هـذه اللعبـة اتخذ « القـادة العماليـون » للاشتراكية الديمقراطية الموقف الذي وصفه لينين بالخيانة بالتصويت على الاعتمادات التي طلبتها الحكومات للاستعداد للحرب.

في خضم هذا الصراع انقسم « الحزب الاشتراكي الديمقراطي لعموم روسيا » إلى جناحي البلاشفة والمناشفـة. ووضعـت ثـورة أكتـوبـر التي « هزت العالم »، بقيادة البلاشفة اللينينيين، النقاشات النظرية في صفوف الحركة العمالية على كل شفة ولسان. بعد ثورة أكتوبر لم يعد هناك موقف سياسي جدير بهذه الصفة غير معني بالخط السياسي لحزب الطبقة العاملة، سواء على الصعيد العالمي أم على صعيد كل بلد على حدة، وأصبح بذلك مصير الديمقراطية البرجوازية مطروحاً على كل برنـامـج سيـاسي يحمـل صفة الاشتراكية، وانخرط العالم أجمع في النقاشات النظريـة التي رافقـت انقسام الحركـة الاشتراكيـة بين البلاشفـة والمنـاشفـة في روسيـا، ثم بين الاممتين الثالثة والثانية على الصعيد العالمي.

إن صدى هذه النقاشات النظرية نجده كـاملاً تقـريبـاً، ومكثفـاً في كتاب « تحدّر البلشفية. ».

لكن إلى جانب إدانة القادة العماليين، ووضعهم موضع الادانة مع « أقطاب الصناعة » نجد عند الريحاني صدى الموقف الآخر، النقيض، موقف أولئك القادة العماليين من الثورة البلشفية، باعتبارها ثورة غير قابلة للحياة لأنها تحاول أن تطبق الماركسية في بلد شرقي متخلف وفقير تشكل الطبقة العاملة فيه أقلية صغيرة نتيجة ضعف الصناعة. وعندما يدين الريحاني النزعة إلى التصنيع Industrialism، نجد في ذلـك صـدى لمواقـف فئـات

من البرجوازية الصغيرة الروسية اتخذت عبر مثقفيها وأحزابها موقفاً مشكاً حتى الرفض بالدور القيادي للطبقة العاملة وحزبها، وذلك بحجة تجنيب روسيا ويلات التطور الرأسمالي المرتبط في الأذهان، في ضوء تجربة البلدان الأكثر تطوراً في غرب أوروبا، بالتصنيع وتنظيم الطبقة العاملة وبالصراع الطبقي في أشكاله الحديثة.

بمثل هذه الأصداء البعيدة، التي نجدها تتكرر حتى اليوم في أوساط اليسار العربي، كان أمين الريحاني «في ظروف عام ١٩٢٠» يعالج قضية الثورة العالمية: الماركسية في نظره حركة إصلاحية ديمقراطية للغرب، بينما البلشفية تدخل في سياق ثورات الشرق التي تشكل عواصف لا تلبث أن تخبو بعد زعزعة أركان المجتمع باعتماد أساليب العنف المدمر والارهاب، على أسس فكرية طوباوية لاهوتية تصوّفية يفرضها كون الصراعات الدينية هي الشكل الذي تأخذه الصراعات السياسية في العالم القديم. لذلك نرى الريحاني يؤكد، من منظوره، وبلا أي حرج نظري، أن المزدكية الفارسية في القرن الخامس هي «البلشفية التي نلتقي بها في زمن مبكر». وعلى نهجها ظهرت الإسماعلية من حركة الخوارج في الإسلام، ومنها تحدّر القرامطة الذين ما زالت نارهم «تعس» تحت الـ «رماد»، وصولاً إلى الحركة «الأكثر وحشية وشيطانية في تاريخ العالم»، ويقصد بها حركة «الحشاشين»، ليكنس كل ذلك «الاعصار» التتري بقيادة هولاكو. ويكرس الريحاني في نهاية الكتاب فصلاً من تاريخ أوروبا لحركة «النورانيين» مقحماً كذلك، وبشكل واضح الافتعال، في السلالة التي تحدرت منها البلشفية، حركة سرية ظهرت في ألمانيا في القرن الثامن عشر في إطار الصراعات اليسوعية ـ الماسونية، «ساعية إلى نسف كل سلطة قائمة في الدولة وكل عقيدة ودستور أخلاقي لدى الأمة». حركة «النورانيين» هذه هي، في نظر الريحاني «البلشفية الفكرية»، القديمة، التي

تحدرت منها كافة أنواع الطوباويات الـ « يوتوپيا » التي رافقت الثورات في البرجوازية في أوروبا، وصولاً إلى الحركات اليوتوپية في الولايات المتحدة، التي يعود بعضها في مراجعة إلى المزدكية، تلك « البلشفية » الأولى.

من الواضح ان كتاب الريحاني هذا محكم البناء في توجهه إلى الغرب بدروس مستخلصة من تاريخ الشرق. إنه ينذر الغرب بالخطر، متبنّياً، في الظاهر على الأقل، كل الهستيريا الدعائية البرجوازية التي استقبلت بها ثورة أكتوبر في ذلك الغرب، وخاصة في الدول التي أرسلت حكوماتها الجيوش للقضاء على الثورة في المهد، ومنها الولايات المتحدة. ويصل الأمر بالريحاني إلى حد تبنّي التزوير الذي أطلقته الدعاية الرجعية بتصوير الجناح اليساري الثوري للاشتراكية الديمقراطية الألمانية (سپارتاك) بقيادة كارل ليبنخت وروزا لوكسمبورغ، مؤسسي الحزب الشيوعي الألماني. وكأنه مكون من جماعة ارهابية مسلحة بالرشاشات. يقول الريحاني ذلك بعد شهور قليلة على مصرع القائدين الشيوعيين الشهيدين في مجزرة « الأحد الدامي » على يد الجنود الالمان لتصفية الانتفاضة العمالية البطلة التي أعلنت قيام السوفياتات في ألمانيا، على غرار ما فعلته ثورة أكتوبر بقيادة البلاشفة. وأكثر من ذلك يتبرع الريحاني بتحدير السپارتاكيين، ودماء كارل وروزا لم تجف بعد، من « النورانيين » الآنف ذكرهم، ودليله الوحيد في ذلك ان من بين الأسماء الرومانية « الحركية » السرية لهؤلاء « النورانيين » هناك أيضاً اسم سپارتاك. وهو دليل يبدو ان الريحاني نفسه أدرك تهافته، فسارع إلى دعمه بالقول « ان صرخة التمرد التي أطلقتها مجموعة من المتعصبين المعروفين آنذاك بالنورانيين أو الاكتماليين عادت تتردد وتترجم إلى رشاشات على يد السپارتاكيين، وليس قديسهم الرئيسي هو ذلك العبد اليوناني الذي قاتل حتى الموت وقاد العبيد في ثورتهم على روما في عهد پومپاي، بل كان آدم فيشوپت الذي اتخذ اسم سپارتاكوس

كما تقلد اعضاء الجمعية السرية التي أوجدها أسماء كاتو وميبعل...».

من الواضح ان لا الأمانة التاريخية ولا المنطق العلمي يحولان لدى الريحاني دون بلوغ هدفه: تحذير المرعوبين في الغرب من الثورة إذا هم لم يرعووا ويحققوا الاصلاح المنشود. إنه يتبنى منطق الرعب الهستيري الذي أصاب «السادة» أمام بوادر فشل التدخل الخارجي لدعم الرجعية المتحركة داخل روسيا، وترسخ أقدام الثورة، مضيفاً إلى ذلك ثقافته الشرقية في استحضار كل «كوارث» التاريخ، ليجسد الشبح المرعب الذي صورته هلوسات الرجعية العالمية في دعايتها.

في كل ذلك يمكن ملاحظة تبنّي الريحاني لوجهة نظر «القادة العماليين» الذين خانوا طبقتهم من أن الماركسية براء من البلشفية، من اللينينية: «ربما كانت البلشفية ماركسية من حيث النظرية لكنها هولاكوية عملياً. ربما كانت متحدّرة (نظرياً) من أوروبا، لكنها شرقية في تراثها، شرقية في مزاجها، شرقية في طبعها...

إن الشرقي في الروسي أشعل نار الاشتراكية، أما الأوروبي فيه فلم يجد بعد ما يطفىء هذه النيـران» (بذور للزارع).

إنها محاولة لانقاذ الماركسية كفكر والثورة كفكرة بعزلها عن الفعل الثوري الجماهيري بقيادة الطبقة العاملة وحزبها الثوري. والريحاني في ذلك يجد نفسه في موقع اشتراكية «الأممية الثانية»، القيادة اليمينية للحركة العمالية، فيما هو يشير إلى دخول هذا الجناح العمالي في عداد فئات الطبقة الرأسمالية المسيطرة. إنه شرقي يبدو متشرباً لثقافة الغرب ويحاول إثبات ذلك. لكنه كلبناني عربي يحاول أن يبدو واعياً لدور خاص في التاريخ يجعله أقرب إلى الروسي، دور يحتمه الوضع الجغرافي كجسر بين الشرق والغـرب، في نظـرة جغـرافيـة ـ نفسيـة إلى التـاريـخ، كـانـت محور

الايديولوجية البرجوازية في مرحلة الامبريالية، في مطلع القرن العشرين. وهي نظرة تندرج بسهولة في اطار « الداروينية الاجتماعية »، مبررة المواقف غير الديمقراطية والشوفينية والعنصرية في السياسة الخارجية والداخلية للدول الامبريالية. وما لبثت هذه الأفكار، في فترة ما بين الحربين أن أصبحت من مرتكزات الايديولوجية الفاشية والنازية. وهذا يفسر، إن لم نقل يبرر، نوعاً من التسليم العملي، لدى الريحاني، بشعار « الحق للقوة »، وبأن ثورة الضعفاء والفقراء ليست إلا فورة عابرة.

إنطلاقاً من ذلك يحاول الريحاني طمأنة قرائه الأميركيين إلى أن مد الثورة سينحسر. ولكنه يحدد لذلك شروطاً هي تحقيق الإصلاح، والإصلاح في نظره هو الثورة بلا « تطرف »، هو الثورة المسالمة. وهو لا يخفي المساومة في ذلك: لا يجوز « التطرف » في الاصلاح كي يبقى هناك لفكرة الثورة وجود، فالثورة ـ كفكرة ـ هي في نظره محرك التاريخ. ومن هنا نفهم محاولة الريحاني انقاذ الماركسية كانقاذ لروح الثورة، فكرتها القادمة من الغرب، قبل أن تتحول في الشرق إلى زلزال مدمر.

قد نجد للريحاني العذر في خلطه بين العنف الذي استخدمته الثورة دفاعاً عن نفسها ورداً على عنف التدخل الخارجي الداعم لفلول الرجعية الداخلية، وبين التوجهات العملية لبناء المجتمع الجديد، في أنه قد وقع في شباك الدعاية البرجوازية التي تنسب إلى مبادىء الثورة ما أجبرت على اللجوء إليه دفاعاً عن نفسها. لكن الشيء المؤكد هو أن الريحاني كان « في ظروف عام ١٩٢٠ » يستقي كل معلوماته عن الثورة من أعدائها. مع جهل يبدو مطبقاً بمنطلقاتها الفكرية. وحتى الماركسية، يبدو اطلاعه عليها مقتصراً على ما وصله منها خلال الأدبيات الاشتراكية الديمقراطية وتأثيراتها في الغرب، بينما غابت عنه الأدبيات الثورية المعاصرة له، واللينينية بشكل خاص.

إن كل هذا الارتجاج في تصورنا لموقف الريحاني من الثورة البلشفية ناتج ولا شك عن أننا، ونحن اليوم في قلب الصراع الطبقي والنضال الوطني المحتدم، نحاول أن نثبت صورة هادئة ومتوازنة لرجل لم يقف مكتوف اليدين. وسط الصراع الذي كان محتدماً في العالم، في عالم قديم هزته ثورة البلاشفة وزعزعت أسسه لتبدأ ببناء عالم جديد مختلف لم تكن قد توضحت صورته بعد، بينما تألبت كل قوى العالم القديم عليه لخنقه في المهد.

وفي هذا الصدد لا يسعنا ونحن نتناول مكان « تحدّر البلشفية » من أدب الريحاني إلا أن نتوقف عند نصوص للريحاني مكتوبة مباشرة للقارىء العربي، وثيقة الصلة بهذا الكتاب، تساعدنا على فهم أكثر دقة لحقيقة موقف الريحاني في كتابه، بقدر ما تساعدنا ترجمة الكتاب إلى العربية أخيراً على قراءة تلك النصوص بإضاءة جديدة تكشف فيها أبعاداً لم نكن نتوقف عندها.

النص الأول ورد في الجزء الأول « من الريحانيات »[1] تحت عنوان « سنة ١٩٥٠ ». وأهمية النص انه مكتوب، رغم ما يوحي به العنوان، سنة صدور كتاب « تحدر البلشفية »، ويتابع تناول الموضوع نفسه، أي الثورة البلشفية. كتب الريحاني هذا النص خلال وجوده في الولايات المتحدة الأميركية سنة ١٩٢٠. وهو نوع من رؤيا مستقبلية لما سيكون عليه العالم بعد ثلاثين سنة، أي سنة ١٩٥٠. في المقالة نوع من تصور للعالم وقد فشلت ثورة أكتوبر وعادت الأمور فيه إلى ما كانت عليه « لما نهض

---

(١) الطبعة المنقحة (١٩٥٦) عن « دار الريحاني للطباعة والنشر ـ بيروت »، بعد الطبعتين، الأولى (١٩١٠)، والثانية (١٩٢٣).

العمال والفلاحون في روسيا يؤسسون حكومة منهم ولهم، حالت دون مساعيهم دول الأحلاف، فسقط ما كان يدعى الحكم البلشفي كما سقط قبله الحكم البرجوازي والحكم الأوتوقراطي ».

يحاول الريحاني هنا أن يوفق بين تدخل « دول الأحلاف » لاسقاط الثورة وبين غائية للتاريخ اتخذت لدى الريحاني طابعاً منطقياً في إطار تصوراته الداروينية لتطور المجتمعات وأشكال الحكم (في خلط بين مفهومي المجتمع والحكم). انه يبرر سقوط البلشفية في روسيا لأنها أسست « حكم العمال على عرش الحكم الاستبدادي »، أي على شكل مستعار للحكم العمالي سابق له في « تدرج » أشكال الحكم: « فمن الحكم الأبوي، أي الحكماء في قديم الزمان، تدرجنا إلى الحكم الاستبدادي، أي حكم الملوك المطلقين، ومنه إلى الحكم الدستوري، أي حكم الوجهاء والأكابر، ثم الحكم الاشتراكي، أي حكم العمال.. » ولا يعتبر الريحاني « الحكم الاشتراكي » نهاية المطاف، بل « سيتبعه ولا شك » نوع من الحكم يأخذ الأصلح من الأشكال السابقة، فهو « الحكم الأبوي، الدستوري، الاشتراكي الذي تم عنده دائرة الأحكام كلها ». ومع هذه الغائية المقفلة « على هذه الصورة » نجد الداروينية تطل كمرجع لدى الريحاني في تفسيره لتطور المجتمعات، فيقول إن هذا التطور، كما وصفه، إنما يتم « طبقاً لقانون التاريخ وعملاً بناموس النشوء والارتقاء ».

ضمن هذه الغائية المقوننة تدخل رؤيا الريحاني المستقبلية المبنية، على افتراض، واقعي في نظره، بأن ثورة أكتوبر قد قضي عليها، في نوع من الحتمية الميكانيكية ـ المثالية في نهاية المطاف ـ الغريبة عن الماركسية لأنها تجعل حركة المجتمع تابعة لحركة في الفكر صارمة، منمذجة على تتابع أشكال الحكم، انطلاقاً من تجربة الثورة الفرنسية بشكل خاص:

« إن لحرب الأمم من هذا القبيل نتيجة شبيهة بنتيجة الثورة الفرنسية،

إذ أنها أسقطت الملوك الاوتوقراطيين عن عروشهم وولت مكانهم، بعد انقلابات عديدة، من ادعوا زعامة الشعب من وجهاء الطبقة الوسطى، طبقة البرجوازي. فلم يكن الانقلاب الأخير سوى انقلاب سياسي قضي فيه، ولا شك، على أصحاب التيجان وأرباب الشرف الموروث، وتعززت سيادة أولئك السياسيين والزعماء الذين طالما رددوا ألفاظ الحرية والمساواة، ثم خدموا، بأعمالهم وشرائعهم، أمراء المال وأقطاب الاقتصاد».

«أجل يا بني، انتهت حرب الأمم ولم تنته حرب الأحزاب، أحزاب ذوي الثروة والمال والسيادة وأحزاب العمال، لم تنته حرب الطبقات بعضها على بعض المتأصلة أسبابها في المجتمع الانساني بل في أعماق الطبع البشري».

هكذا، ونحن نتابع الريحاني في ملامسة النظرة الطبقية، المادية، إلى التاريخ الحديث، كصراع، على المستوى السياسي، بين أحزاب «البرجوازي» و «أحزاب العمال»، هذا الصراع السياسي «المتأصلة» جذوره «في المجتمع الإنساني»، نجده يتخذ من نتائج الثورة الفرنسية هذه معياراً حتى لـ «حرب الأمم»، ويضع الحرب والثورة على المستوى نفسه، مما يسمح له بالانتقال فوراً إلى تفسيره الدارويني للصراع باحثاً عن أسبابه «في أعماق الطبع البشري».

نتوقف عند هذه النقطة بالذات لأهميتها في كشف دور الداروينية الاجتماعية في فكر الريحاني ككابح يمنعه من تجاوز ما لمسناه، مع حسين مروة، من «قسمات من الفكر الاشتراكي العلمي». فالقسمات تبقى قسمات خاضعة في تفسيرها إلى قالب مبسط للتطور الاجتماعي يظل بحاجة إلى تفسير يغوص «في أعماق الطبع البشري»، أي إلى تفسير بيولوجي - نفسي لظواهر التاريخ، كما تتقونن على مستوى البناء الفوقي للمجتمع، وحتى على مستوى تعاقب أشكال الحكم حصراً.

لكن الريحاني، في نظرته المثالية هذه، يحاكم ثورة أكتوبر بناء على نزوع ديمقراطي لديه، في ملاحظة أن الثورة البلشفية، ثورة «العمال والفلاحين في روسيا»، قد سقطت لأن شكل الحكم «الاستبدادي» الذي اعتمدته ليس الشكل الذي يناسب طموح «العمال والفلاحين» إلى تأسيس «حكومة منهم ولهم». هذه الحكومة في نظر الريحاني هي شكل للحكم «الابوي، الدستوري، الاشتراكي»، أي يجمع قسمات من الشيوعية البدائية، والديمقراطية البرجوازية، والاشتراكية في مجتمع يظل فيه دور مميز، بل وقيادي «أبوي» لـ «أرباب الفكر وأنصار الكمال».

هذه هي في نظر الريحاني غائية التاريخ الكامنة في الثورة الفرنسية، وفي الثورة البلشفية، وفي كل الحركات المساواتية التي عرفها الشرق القديم، ولكنها فشلت لأنها عجزت عن مراعاة التتابع الزمني، لأشكال الحكم من جهة، وللتوافق بين شكل الحكم ومضمونه الطبقي من جهة ثانية. وهذا التوافق يبدو ان الريحاني يراه ممكناً لأول مرة في تاريخ البشرية انطلاقاً من شكل الحكم الدستوري الذي أدخلت عليه إصلاحات اشتراكية لذلك فهو يحاكم الثورة البشلفية لكونها لم تسمح للحكم البرجوازي (ثورة شباط ١٩١٧)، الذي قام على انقاض الحكم الأوتوقراطي الاستبدادي (القيصري)، الوقت الكافي لجعل روسيا تلحق بالنموذج الغربي (الأوروبي والأميركي) للديمقراطية، كي يتسنى للعمال تحقيق تحول عالمي إلى الاشتراكية «الكاملة» في انتفاضة سلمية يتم بها التقاء بين المصلحة الطبقية للعمال وبين «أرباب الفكر وأنصار الكمال» الذين كانوا في كافة مراحل التحول الاجتماعي يعملون على توعية الشعوب للحفاظ على شعلة المثال الأعلى مضيئة ومعها حوافز الإصلاح الذي، إذا تأخر، أصبح الانفجار الثوري حتمياً، كالضرورة الطبيعية للزلزال، مع كل ما يرافق ذلك من دمار.

وتبقى السمة الأساسية لهذه المحاكمة، أنها محاكمة من خارج الصراع، من خارج معالجة القضايا الملموسة في الممارسة الثورية، مرجعها نموذج ذهني للتطور، في فكر الريحاني نفسه. وإذا بدا شكلياً أن محاكمة الريحاني للثورة البلشفية تترافق مع محاكمة أخلاقية لـ « دول الأحلاف » التي « حالت دون » مساعي العمال والفلاحين في روسيا لتأسيس « حكومة منهم ولهم »، فهو بالمقابل عندما يقرن ذلك بكون البلاشفة قد تصدوا لهذه المهمة قبل نضج ظروفها العالمية، أي قبل أن يصبح الغرب مهيأً لتقبلها، بانتصار الاشتراكية في أكثر دوله تطوراً وديمقراطية، يبدو وكأنه يقبل هذا التدخل من قبل « دول الأحلاف » وكأنه من طبيعة الأمور، ينسجم والنظرة « الداروينية الاجتماعية » إياها، أي مع المنطق الطبيعي للتطور الاجتماعي وقوانينه، طالما لم تستأصل من الديمقراطية الغربية نفسها أسباب « حرب الأحزاب، أحزاب ذوي الثروة والسيادة وأحزاب العمال... حرب الطبقات »...

فيما يتعلق بالأسباب المتأصلة في المجتمع الانساني لهذه الحرب، يميل المرء إلى أن يرى في كلام الريحاني إدانة لتلك الأحزاب « الاشتراكية » لكونها، بوصولها إلى السلطة في الغرب، أو بطموحها إلى ذلك، ممثلة للعمال، ظلت في الإطار « الدستوري... » الذي استقرت فيه سلطة « طبقة البرجوازي ». اننا إذاً أمام نوع من عدم التوافق بين الشكل والمضمون، في نظرة ميتافيزيقية لدى الريحاني إلى الحكم كشكل وقالب يبحث عن مضمونه المفارق، مبرراً دور « أرباب الفكر وأنصار الكمال »، وهو منهم. فإذا كان هذا الشكل الاشتراكي قد ظهر تاريخياً في الغرب فهو شكل قد تحقق في نظر الريحاني قبل نضج مضمونه « في الهيئة الاجتماعية التي لا تؤثر السياسة فيها ولا تؤثر هي في السياسة والأحكام إلا ببطء وغموض تملها النفس » كما يقول.

هذه الأحزاب « الاشتراكية » التي وصلت إلى الحكم مع تخليها عن الثورة الاشتراكية، استناداً إلى حجة مشابهة من بطء التأثير المتبادل بين « الهيئة الاجتماعية » و « السياسة »، أي استناداً إلى شعارات من قبيل الانتقال التدريجي إلى الاشتراكية في إطار النظام الدستوري البرجوازي وضمن شرعية هذا النظام، كانت تجد نفسها إذن في موقع « دول الأحلاف » وسياستها المعادية للثورة الاشتراكية في روسيا. وكأنها ـ هذه الأحزاب العمالية شكلاً ـ قد ساءها أن يقوم في روسيا حكم يحقق التوافق بين الشكل والمضمون الاشتراكيين، فانضمت إلى القوى العالمية المناهضة للبلشفية لتفرض على الحكم الجديد في روسيا التراجع إلى شكل للحكم قديم، استبدادي، فتسقط البلشفية في العنف الذى تضطر إلى اللجوء إليه دفاعا عن نفسها. وهكذا يصبح العالم أجمع موحداً في ما يجري التأكيد عليه من عدم النضج للاشتراكية، لكن مع فارق أن أحزاب العمال (في اشتراكية الأممية الثانية) إنما تغطي انخراطها في سياسة « البرجوازي » الحربية من موقع الخيانة الطبقية. في حين البلشفية، في نظر الريحاني، تقع في « التطرف ».

إن الريحاني يبدو هنا في هذه النقطة بالذات، أقرب ما يكون إلى وضع الإصبع على « مرض الشيوعية الطفولي، اليسارية » الذي كرس له لينين كتاباً بعد حوالي السنة على تصدي الريحاني لهذه المسألة. لقد توجه لينين في كتابه هذا إلى الأحزاب الشيوعية التي نشأت في العالم نتيجة انقسام الحركة الاشتراكية العالمية. وكان هم لينين على وجه التحديد، انقاذ هذه الأحزاب من مرض « التطرف »، في نقل تجربة ثورة البلاشفة ميكانيكياً إلى بلدانهم. لكن هذا الهم اللينيني كان يستند إلى انتصار الثورة في روسيا وفشل حرب التدخل. وإلى الأثر الروحي الذي تركه ذلك في العالم أجمع لدى الشعوب المضطهدة والطبقات الكادحة الخاضعة

للاستثمار، وكان هدف لينين تجنيب الأحزاب الشيوعية الفتية خطر الوقوع في المغامرة وفي العزلة عن الجماهير.. بينما كان الريحاني ينطلق من افتراض فشل الثورة مسبقاً الأحداث تحت وطأة الدعاية المسعورة في الغرب ضدها، وهمه انقاذ الجانب «الخلقي والروحي» الذي حمل «العمال والفلاحين في روسيا» للنهوض إلى إقامة «حكومة منهم ولهم».

نحن إذن مع الريحاني أمام السيناريو الآتي: لقد سقطت البلشفية، وعاد العالم إلى ما كان عليه. نحن في سنة ١٩٢٠. فماذا سيحدث سنة ١٩٥٠؟ ستندلع الحرب العالمية من جديد نتيجة الصراع بين «الحكومات المالية التجارية الطاغية» في أميركا وبريطانيا اللتين تشكلان القوتين العظميين. لكن عمال العالم، الذين جعلتهم أحزابهم وقوداً لحرب ١٩١٤، لن يلدغوا من الجحر مرتين. «فلما أمر الجنود بإطلاق الرصاص رموا سلاحهم إلى الأرض... وتعانق الجنود والعمال.. واتحدنا على العدو، عدو التمدن والانسانية. نعم، قتلنا في تلك الساعة الحرب في مهدها، وأسقطنا حكومتها وأربابها. في تلك الساعة يا بني أشرقت شمس الإخاء والحرية لأول مرة في العالم».

«أجل، قد سقطت حكومة واشنطون وحكومة لندن في اسبوع واحد وأخذت ثورة العمال السلمية تمتد وتنتشر في فرنسا وألمانيا وروسيا والنمسا وإيطاليا. سطع نورها في أمم أوروبا وأميركا جمعاء. بعثت البلشفية من قبرها وقد ظهرها الفشل والزمان، فاستولت وهي عزلاء، على زمام الأحكام في العالم المتمدن...»

«.. انتصر السلم نصراً مبيناً... رفع العمال راياتهم البيضاء لا الحمراء في كل العواصم الأوروبية. وبعد أن استتب حكمهم الديمقراطي الاشتراكي عقدوا مؤتمراً في نيويورك قرروا فيه ثلاثة مبادىء أساسية:

أولاً: استيلاء الحكومة على الشركات العمومية كلها.

ثانياً: تحديد دخل الشركات التجارية والمالية ودخل الأفراد.

ثالثاً: تأسيس وكالة عمومية في كل ولاية، رأس مالها ما زاد من دخل الأفراد والشركات الخصوصية فينفق ريعها على المشاريع العمومية والمعاهد العلمية والفنية والصحية.

وقرر المؤتمر أيضاً مبدأ الرئيس ولسن في الحكم الذاتي الاستقلالي، لكل الأمم صغيرة وكبيرة. فجلت انكلترا عن الهند وعن مصر وفلسطين. وجلت فرنسا عن سوريا والمغرب، وخرجت المانيا وروسيا من بولونيا ومن المستعمرات الجديدة التي احتلتاها. ثم تـأسسـت جمعيـة الأمـم التي استولت على جيوش وأساطيل الأمم المشتركة بها.

« وحكم العمال الذي نحن فيه الآن يا بني هو الحلقة الرابعة من دائرة الأحكام البشرية التي ذكرتها. فمن الحكم الأبوي أي حكم الحكماء، إلى الحكم الاستبدادي أي حكم الملوك المطلقين، إلى الحكم الدستوري أي حكم الوجهاء والمتمولين، إلى الحكم الاشتراكي أي حكم العمال،

إلى الغد يا بني، إلى الغد ».

إذن، كان كل هم الريحاني انقاذ الحلم الذي راود العمال والفلاحين في ثورة البلاشفة التي تراءى له، في أوج الدعاية التي رافقت تدخل الدول الامبريالية، انها قد قضي عليها في مهدها. وكان خطأ البلاشفة في نظر الريحاني أنهم يدافعون عن ثورتهم دفاعاً يائساً لعدم نضج ظروف قيامها عالمياً. فدفاعهم عنها، بل واقدامهم عليها أصلاً، كان محكوماً باستخدام القوة، مما يعيد الحكم، مع رفض الديمقراطية البرجوازية، إلى الشكل « الاستبدادي »، إلى نوع جديد من « القيصرية »، إلى حكم « الأقلية الآتية من تحت ». والريحاني بذلك يتبنى ما قيل عن الثورة آنذاك من إنها مجرد انقلاب في الحكم نتيجة الصراع على السلطة. وهو في ذلك يبقى في

حدود استنتاج ماركس بأن الثورة لا يمكن أن تنجح إلا بقيامها في وقت واحد في البلدان الرأسمالية الأكثر تطوراً حيث انتج التطور العاصف للصناعة الحديثة طبقة عاملة قوية.

ومع ذلك يبدو الريحاني وكأنه لم يسمع بمقولة ماركس حول ضرورة دكتاتورية البروليتاريا في مرحلة انتقالية إلى الشيوعية، انطلاقاً من كون الديمقراطية البرجوازية شكلاً مموهاً لدكتاتورية البرجوازية. لكن لا يسعنا إلا التوقف مع ذلك عند فكرة مضيئة في كتابات الريحاني رغم استنادها إلى الخلط بين العنف في الحرب الأهلية التي تثيرها الردة المدعومة من الخارج، وبين العنف في الحرب بين الأمم المتصارعة على أسواق التجارة والمستعمرات. فمع مطالبته بالثورة السلمية، لا يغفل أن الموقف ضد الحرب ليس مجرد موقف انساني متمدن، بل هو أيضاً موقف طبقي. وهو إذ يبدو غير مطلع على موقف البلاشفة من مسألة الاستعداد للحرب، ومسألة مواصلتها بعد قيامها والانسحاب منها فور نجاح ثورة أكتوبر، يظل ينظر إلى الدفاع عن السلام كقضية طبقية تخص الطبقة العاملة في المقام الأول. ولذلك يرى أن قيام الاشتراكية - في رؤياه المستقبلية - سيكون في المقام الأول كرد فعل على الحرب من قبل العمال والفلاحين الذين يشكلون طعام المدافع في سياسة يقررها «أرباب العمل» بتواطؤ من «قادة العمال»، سعياً وراء مزيد من المال. ومن خلال معاناة الشعوب هذه، بتجربتها التاريخية، مشفوعة بعامل الوعي من خلال «مثل أعلى»، يأخذ الريحاني - وأمثاله من المفكرين المصلحين - على عاتقه مهمة إبقاء شعلته مضيئة، فيتحقق، ولو ببطء، النضج «الخلقي والروحي» للمجتمعات، وخاصة الغربية البرجوازية. أما المجتمعات الشرقية فهي، في نظر الريحاني، بصدد التهيؤ للمشاركة بهذا التحول العالمي بقدر نجاحها في خلع نير الاوتوقراطية والحكم الاستبدادي. وعلى الأمم الشرقية أن

تندرج نحو هذا «المثل الأعلى» العالمي بمرحلة تمهيدية لها مثلها الأعلى الأدنى مرتبة، أي «المثل الأعلى» الذي كان الريحاني قد بدأ رسالته الأدبية بالدفاع عنه ضد مفكري الغرب الذين يتخلون عنه، نعني به مثال الديمقراطية البرجوازية الذي يجب استخلاصه من طموح الثورة الفرنسية وهي تسقط حكم أسرة بوربون، رغم أن البديل جاء سلطةِ أرباب الصناعة وأرباب المال. وليس لدى الريحاني وهم في ذلك. ليس العنف الثوري في ذاته هو المرفوض في نظره. إن ما يطلبه هو أن يأتي هذا العنف الثوري - في حال استنفاد كل الأساليب الإصلاحية السلمية دون جدوى - مطابقاً لمنطق تدرج المراحل التاريخية لأشكال الحكم نحو «المثل الأعلى» العالمي.

من هذه الزاوية، يمكن فهم موقف الريحاني من ثورة البلاشفة في تشرين ١٩١٧ في ضوء موقفه من ثورة شباط ١٩١٧ التي أسقطت أسرة رومانوف وحكمها الاوتوقراطي القيصري، دون أن يكون لديه أي وهم بأن ثورة شباط تلك كانت ثورة ديمقراطية برجوازية.

كتب الريحاني في إحدى رسائله المؤرخة في ١٨ نيسان ١٩١٧، بعد ثورة شباط وقبل ثورة تشرين:

« سقطت أسرة رومانوف، وستتبعها أسرة هبسبورغ وأسرة هوهنزولرن وآل عثمان بائدون لا محال. طلعت شمس الديمقراطية في روسيا وستنير الشرق أجمع... ولا ريب عندي أن الشعوب الصغيرة المظلومة ستتحرر وستحيا حياة جديرة بعد هذه الحرب... الأمم تتمخض بالثورات، وغداً يتحقق أجمل أحلام الانسان. فهلا نهضنا مثل سائر الشعوب؟ هلا ساعدنا طاقتنا في تحقيق هذا الحلم الجميل؟ ».

أجل كان الريحاني قد وضع كل آماله في ثورة شباط الديمقراطية البرجوازية كفاتحة لتحرر شعوب الشرق.

نفهم في ضوء ذلك لماذا بدا الريحاني، في كتابه « تحدّر البلشفية »، مفجوعاً: فقد قام البلاشفة بإسقاط حكومة كيرينسكي فانتكست بذلك « الثورة الفرنسية »[٢] التي تتوق إليها شعوب الشرق ـ في نظر الريحاني طبعاً ـ كمرحلة لا بد منها نحو الاشتراكية.

ذلك ان المخطط الذهني لتتابع اشكال الحكم في سياق التطور البشري، يبقى في إطار الفكر المثالي للريحاني أهم من الواقع التاريخي الملموس، وهو أن البروليتاريا الروسية كانت تتصدى لمهات الثورة الديمقراطية البرجوازية، وللمهات التحررية « الشرقية » في إطار الامبراطورية القيصرية، وقد استوعبت بتجربتها الثورية في أشهر دروس تجارب البروليتاريا الأوروبية في القرن التاسع عشر، وخاصة تجربة كومونة باريس وفي مقدمة هذه الدروس التي استخلصها ماركس إن على البروليتاريا أن ترفع علمها الخاص في الانتفاضة الديمقراطية وأن تحمل برنامجها الخاص للسلطة الثورية الجديدة في إطار ديمقراطية حقيقية تجعل ممثلي الطبقات الكادحة يقومون بالمهام التي انتدبوا لها تحت الرقابة الدائمة « من تحت »، أي في ظل « دكتاتورية البروليتاريا »، حسب الاصطلاح الماركسي الذي لا يمكن فهمه إلا في مجال فضح التمويه « الديمقراطي » لدكتاتورية البرجوازية.

---

(٢) كان نشيد المرسيلياز والعلم المثلث من رموز هذه الثورة الروسية إلى جانب نشيد الأممية وأعلامها الحمراء، أما المنجل والمطرقة تعبيراً عن وحدة العمال والفلاحين.فلم يعتمد كشعار إلا بعد انتصار ثورة تشرين. لكن يجدر الذكر أيضاً أن ظهور الأعلام الحمراء، تعبيراً عن استقلالية التحرك العمالي في الانتفاضات الثورية كان قد بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر في فرنسا، ومعه بداية خيانة البرجوازية لثورتها الديمقراطية. لكن مثل هذه الملاحظة ليست تفصيلاً بالنسبة لمثالية الريحاني وأسلوبه الأدبي اللذين يحلان الرموز بلا تاريخيتها، محل التحليل الملموس للوقائع وللواقع الملموس.

« كل الحقيقة للجماهير » كان شعار البلاشفة في نضالهم لتطبيق المبادىء التي أعلنتها ثورة شباط. وبينما كان الريحاني، في نيسان يعبّر عن انتعاش آماله بأن تلحق بلاده بخطى روسيا واستعجاله لسقوط آل عثمان بعد أسرة رومانوف لتطلع شمس الديمقراطية في بلاده والشرق كله، فتتحرر الشعوب الصغيرة، أي بينما كان « الحلم الجميل » يدغدغ خيال الريحاني، كان لينين، في نيسان بالذات يصوغ « موضوعات نيسان » انضال البلاشفة الذين كانوا أقلية في المجالس التمثيلية (السوفيات) للعمال والفلاحين وأبنائهم الجنود، واضعاً في مقدمة برنامج نضالهم التطبيق الفوري للبرنامج الذي مكّن ثورة شباط من استقطاب جماهير العمال والفلاحين والانتصار بقوتهم. لقد كان واضحاً أن الديمقراطية جاءت « من تحت » بينما ظلت حكومة كيرنسكي تستمد شرعيتها من المجلس التمثيلي القديم إلى جانب الشرعية السوفياتية الجديدة، وبالتالي في إطار تعايش شرعيتين متعارضتين:

شرعية موروثة « من فوق » وتمثل مصالح البرجوازية وكبار ملاكي الأرض، كل ما تغير فيها أنها خلعت القبعة القيصرية التي كانت على رأسها يوم أدخلت روسيا الحرب العالمية الأولى، لتشارك تلك القوى المتسلطة في مغانم الحرب، مسببة الدمار والخراب لروسيا على حساب العمال والفلاحين.

وشرعية جديدة تمثل هؤلاء الذين دفعوا ثمن دخول الحرب وانتفضوا مطالبين بمطلبين أساسيين يتعارضان مع مصالح من تمثلهم السلطة القديمة: السلام فوراً، والأرض لمن يزرعها.

ولم يلاحظ الريحاني، أو لا يريد أن يبدو وكأنه قد لاحظ، أن الذي تغير بين نيسان وتشرين هو أن البلاشفة قد احرزوا الأغلبية في السوفيات

انطلاقاً من مماطلة الحكومة في تحقيق الشعارين المتعلقين بالسلام والارض متحولة إلى القمع الوحشي، ضد النضال الديمقراطي السلمـي في سبيلها، بقوى القمع القديمة. وبذلك فقدت تلك الحكومة البرجوازية شرعيتها الديمقراطية فكان اسقاطهـا على يـد البلاشفـة مـواصلـة لثـورة شبـاط الديمقراطية بقواها الاشتراكية،وكانت الثورة الاشتراكية انقاذاً للثورة الديمقراطية الجديدة من ازدواجية لا تتحملها. وكـان تمسـك حكـومـة كيرنسكي بهذه الازدواجيـة دليلاً على استعـدادهـا للتخلـص منهـا في الاتجـاه المعاكس، أي بخطوة إلى الوراء يكون فيها مصير السوفياتات هو نفسه مصير كومونة باريس: تعاون البرجوازية مع العدو الخارجي لقمع الانتفاضة العمالية، كتأكيد جديد على أن الديمقراطية البرجوازية لم تعد بالنسبة للبرجوازية سوى وسيلة لتأمين دكتاتورية البرجوازية عن طريق تضليل الطبقة العاملة والأكثرية الشعبية.

بصرف النظر إذن عن مدى إطلاع الريحاني على الوقائع، وهي وقائع كانت في متناوله لو أراد، رغم إغراق العالم الغربي بسيل جارف من الدعايات الكاذبة، ليس بإمكاننا أن نعتبر وصفه للثورة البلشفية بأنها خطوة إلى الوراء (في تصوره المثالي التدرجي التطوري لأشكال الحكم) سوى نتيجة موقف طبقي برجوازي محكوم ببنية الفكر ومعبر عنه بالتبني الكامل لمنطق البرجوازية في الصراع. فنظرته إلى التطور من جانب البنـاء الفوقي للمجتمع، أي نظرته المثالية التي تصنف المجتمعات انطلاقاً من شكل الحكم اساساً، هي نظرة تبقيه في إطار فكر البرجوازية الصغيرة، باعتباره البرجوازية «طبقة وسطى» على الدوام، حتى وهـي في السلطـة، فتترافق مثاليته أمام المهمات الثورية الملموسة بنظرة سكونية ميتافيزيقية تخفي عنه ما رآه لينين من أن حتى الأوتوقراطيـة الروسية كانت قشرة تغلف حقيقة وصول البرجوازية الروسية، إلى السلطة، بفئتها العليا الطغمة

المالية، في كنف القيصرية. أما الذين «تحت» فيبدأ كتاب «تحدّر البلشفية» بتأكيد نظرة البرجوازية إليهم عندما يعتبر أن البروليتاريا الحديثة هي نفسها تلك الجماهير الشعبية التي كانت الأرستقراطية تنظر إليها بازدراء تحت تسمية «بلا سراويل» (Sans Culotte) في الثورة الفرنسية وعندما يشابه الريحاني بين هذه وتلك فهو ليس فقط يزدري البروليتاريا ناظراً إليها «من فوق»، بل يدافع عن موقف البرجوازية حول ضرورة إبقاء الجماهير الشعبية تحت الوصاية، لأنها لا تملك وعياً خاصاً بها، وتتحول إلى لعبة في يد المتطرفين ولا يبرر تحرك هذه الجماهير بالتالي سوى الضرورة القصوى لتحريكها عندما ترى البرجوازية، والبرجوازية فقط، مثل هذه الضرورة.

«الشعب» في نظر الريحاني «مادة» يمكن استخدامها بأيد شريرة، ولكن أيضاً بأيد خيرة في حركة البشرية انسجاماً مع غائية التاريخ التي يراها ويعمل لها كمصلح اجتماعي. وحتى الوصول بالبشرية إلى «الكمال» الذي لا حاجة معه للثورات ولا ضرورة، يرى الريحاني ضرورة الحفاظ على استقلالية للفكر تجاه «المادة»، وبالتالي تجاه الثورة التي يعتبرها تفجراً أعمى لـ «عناصر الرفض في المجتمع» تحت ضغط حاجات مادية تعيق تفتح الفكر في الأفراد بالعمل التنويري الدؤوب الذي يقع على عاتق «أصحاب الكمال» من المفكرين والأدباء والفنانين.

هذا التأكيد على استقلالية الفكر من أجل صيانة دوره الإصلاحي النشيط والفاعل في الواقع الاجتماعي «المادي» يوقعه - في مواجهة المصالح الأنانية لـ «القادة»، المادية هي الأخرى في نهاية المطاف لأن النزوع إلى التسلط يمد جذوره لدى كل فرد في أعماق «الطبع البشري» - في تناقض غير قابل للحل. فهو يتخبط في ديالكتيك الحرية والضرورة لأنه يفصله عن الفعل التاريخي الجماهيري الواعي فيما هو يحاول التحكم بهذا العمل

كفرد. وتبقى من كل ذلك صياغات ديالكتيكية الطابع بقدر ما تنطوي على نزوع الفكر إلى التأثير في الواقع الاجتماعي.

إن المسارعة للتأكيد على استقلالية الفكر عن الثورة لحمايته منها هو الذي يفرغ هذا الديالكتيك من ثوريته، ليحوله إلى ثنائية سكونية عاجزة معلقة بحلم «مملكة.. ليست من هذا العلم». إنها مثالية تستند إلى مادية داروينية ـ صفتها «الاجتماعية» تعيد المجتمع إلى ما قبل التاريخ، إلى «الطبع البشري» البدائي الذي يواصل التطور الطبيعي اللاانساني في المجتمع الانساني ـ لتحافظ على حلم رومنطيقي بمثل أعلى للمجتمع الكامل الذي تختلط فيه النزعة القديمة إلى جمهورية «شيوعية» فاضلة بشعارات اشتراكية حديثة هي انعكاس معاصر لعصر الثورات الاشتراكية. إن رومنطيقية الريحاني، على ثوريتها، تسيء في عصر الثورات هذا حتى إلى الحلم اليوتوبي الاشتراكي الذي تحمله لأنها تحول الحلم نفسه إلى «مادة»، إلى أداة في الصراع الطبقي، في يد أعداء الطبقة العاملة وأعداء الشعوب المضطهدة، في يد أعداء الحلم. وكذا يتبدد الحلم بوصفه حافزاً روحياً ثورياً مشتركاً يجمع جماهير الثورة بطليعتها الواعية المنظمة، ويسند تنامي الوعي الثوري استناداً إلى القوة المادية الهائلة التي يكتسبها الفكر بانتشاره في الحركة الجماهيرية.

بنقد مثل هذه الرومنطيقية كان البلاشفة يكتشفون أهمية التعلّم من الجماهير فيما هم يعلمونها، بينما الريحاني يقفل على نفسه باب العلم هذا، ليطرق أبواب أعداء العلم، وأعداء الحل.

إن الآمال التي بعثتها لدى الريحاني ثورة شباط الديمقراطية البرجوازية في روسيا بلورت لديه العديد من الأسئلة الملموسة التي يقتضيها وضع برنامج للثورة في بلاده. وقد صاغ هذه الأسئلة بدقة تمهيداً للعودة إلى الشرق العربي والتعرف إلى واقعه. وهيأ نفسه لتلك الرحلة التي جعلت منه

رحالة العرب الحديث، وصاحب كنز ثمين في أدب الرحلات. كان ذلك بعد فراغه من كتابه «تحدّر البلشفية»، عندما أعلن عن انعقاد المؤتمر الدولي لتخفيض الأسلحة في واشنطن، سنة ١٩٢١، هذا المؤتمر الذي كان يلبي في الظاهر مطلباً عاماً لدى شعوب الأرض الخارجة لتوها من جحيم الحرب العالمية الأولى. لكن المؤتمر كان يخفي في الحقيقة الصراع «السلمي» بين الدول الامبريالية على اقتسام العالم، هذا الصراع الذي لم تستنفده الحرب. وأرجأ الريحاني سفره إلى الشرق خصيصاً لاغتنام فرصة انعقاد المؤتمر واجتماع قاده العالم (الرأسمالي) في مكان واحد، للاطلاع على نواياهم فيما يتعلق بحق تقرير مصير بلاده العربية على وجه التحديد.

لم يكن لدى الريحاني وهم حول حقيقة هذه النوايا. ومقالته «سنة ١٩٥٠» تؤكد يقينه بأن حرباً عالمية ثانية واقعة حتماً، للأسباب نفسها التي كانت وراء اندلاع الحرب العالمية الأولى، مع فارق أن القوتين العظميين اللتين ستطلعان شرارة الحرب ستكونان ـ في نظره ـ بريطانيا وأميركا، الدولتان اللتان حققتا أكبر المكاسب. كان هذا التوقع يبدو له واقعياً في ذلك الوقت وانسجاماً مع فهمه المرحلي للتطور، وضد هذا الواقع كتب «سنة ١٩٥٠» ليبقي روح البلشفية حية، بعدما افترض أن الثورة البلشفية قد «سقطت»، أو ظل يفترض حتى بعد فشل التدخل الخارجي ضد روسيا، أن الثورة في حكم الساقطة متخبطة في صراعاتها الداخلية. وفي جميع الأحوال كان يضع هذا الوليد الجديد خارج الحياة السياسية العالمية وكأنه يحاصر الثورة وهمياً، بفكره، انسجاماً مع الحصار العملي الذي فرضه الغرب عليها بعد فشل التدخل العسكري المباشر. وكذلك انسجاماً مع الروحية الضمنية للشعارات «السلمية» الجديدة في الغرب، هذه الشعارات والمبادىء التي تضمر الخوف المشترك من الوليد الجديد في السياسة العالمية: دولة العمل والفلاحين بقيادة البلاشفة.

قابل الريحاني في واشنطن « قادة العالم »، ومنهم بلفور الذي كان قد أطلق وعده الشهير. لكن ما يهمنا هنا هو لقاؤه مع الصحافي والكاتب البريطاني هـ. ج. ويلز الذي كان في نظر الريحاني يمثل ضمير الغرب. فهو مثله « داروِيني اجتماعي » ينتقد الديمقراطية الغربية المفضوحة ويعلن عن يقينه بأن العالم سائر نحو الاشتراكية في أفق غير منظور. وهو « العائد لتوه من روسيا » (سنة ١٩٢٠) حيث قابل لينين وكتب عن ذلك « الحالم في الكريملين »، بعد أن بدأت الحرب الأهلية تضع أوزارها، معبراً عن نظرة تشاؤمية تتعارض مع قناعات ذلك « الحالم ».

إلى ويلز حمل الريحاني أسئلته المتعلقة بمدى واقعية حلمه، وصحة علمه. وقد صاغها هو نفسه على الوجه التالي:

« إذا كان الشرق يتوق إلى وطنية غير معادية لأوروبا، بل هي بالعكس بنت التهذيب الأوروبي، وإذا كان الغرب في تطوره السياسي ينحو نحو اشتراكية تعطف على وطنيات الشرق، ثم تتجه هاتان النهضتان في خط مستقيم الواحدة نحو الأخرى فإلى متى نظل نعمد في حل المشاكل الدولية إلى ما ألفناه من تعصب في الشرقية والغربية؟ إلى متى تبقى المسألة مسألة شرق وغرب ومتى تصير مسألة عدل وحكمة؟ ».

ممثل الشرق الذي هذبته أوروبا يسأل وأوروبا تجيب. الشرقي يطلب الـ « عطف » والثقة من أكثر الغربيين في نظره عدلاً وحكمة كما بدا ـ للريحاني ـ في كتابه الأخير « موجز التاريخ ».

وقد ترك لنا الريحاني شبه محضر عن هذا اللقاء في واشنطن، ولقاء آخر تلاه على ظهر باخرة تقل الرجلين نحو الشرق. وذلك في مقالة كتبها بعد عودته إلى الوطن سنة ١٩٢١ تحت عنوان « رفيق السفر والمؤتمر » [٣].

(٣) المقالة مدرجة في كتاب « وجوه شرقية وغربية » (دار الريحاني ـ بيروت.

إن أهمية العودة إلى هذه المقالة تكمن بالتحديد فيما يضمره الرجلان في حديثهما، كل من زاويته، من توافق على اسقاط أثر أكتوبر من الحسابات السياسية. مما يذكر بما كتبه لينين قبل الثورة، في كتابه الشهير «الامبريالية أرقى درجات الرأسمالية»، وفي معرض حديثه عن الاشتراكي المرتد كاوتسكي صاحب نظرية «السوبر إمبريالية» التي برر بها ضرورة إمهال الرأسمالية من قبل الثورة الاشتراكية وترجم ذلك عملياً بدعم الأحزاب الاشتراكية للسياسات الحربية لبلدانها.

يقول لينين في صدد تناول موقف الطبقة العاملة الأوروبية من قضية تحرر المستعمرات، وحول مصر بالتحديد: «عندما لا يقوم برجوازي المستعمرات بخطوة إلى الأمام (في مسألة الثورة) يقرر كاوتسكي أن عليه أن يقوم بخطوة إلى الوراء». والريحاني يضع نفسه، من موقعه الفكري البرجوازي، المهذب على يد أوروبا، في هذا الموقف الذي شخصه لينين، كبرجوازي من المستعمرات يرفض الثورة. ولهذا، من الأهمية بمكان بالنسبة لفهمنا دوافع كتابة «تحدّر البلشفية» أن نرجع إلى الحوار مع ويلز، لنلمس الحقيقة التي أثبتها ماركس في مقدمة «رأس المال»، وهي أنه «كما لا يمكن إطلاق الحكم على الفرد من خلال الفكرة التي يكونها هذا الفرد عن نفسه، كذلك لا يمكن الحكم على عصر تحولات معين من خلال الفكرة التي يكونها عن نفسه». إن مسألة تحديد موقف الريحاني من ثورة أكتوبر لا تحل من خلال مراكمة الاستشهادات المتناقضة من فكر يتردد أصلاً بين الأخذ بواقعه المعاصر الملموس وبين تحليقه في الأحكام اللاتاريخية، بينما نشأ في العالم وضع جديد يرفض هذا الفكر الأخذ به في

= طبعة أولى، ١٩٥٧. ص ٨٢). وتجدر الإشارة إلى أن المقالة في هذا الكتاب تحمل إشارة من الناشر تفيد أنها كتبت سنة ١٩١٨. وهو خطأ فادح صححه كتاب أمين ألبرت الريحاني.

بنيته، فيتحول من حيث لا يدري فيما هو يقاوم هذا التحول، وكأن شعوراً غامضاً يساوره بأن أرض الواقع تنسحب من تحته.

من هذه الزاوية نتابع انقلاب فكر الريحاني عليه وهو يحاور هـ. ج. ويلز.

يقول الريحاني عن لقائهما الأول: «ما همني من أمره تلك الليلة غير نظرات في الاسلام والأمم الشرقية في كتابه «موجز التاريخ» (لكنه) بعد تأليفه هذا الكتاب، وبعد رجوعه من روسيا، وبعد معالجته موضوع «الحرب والسلم» في واشنطن، أصبح شبه طبيب أو شبه نبي اجتماعي للعالم بأسره..».

نتوقف أولاً عند هذا الكلام للريحاني لأنه يكشف اطلاعه بشكل ما على ما كتبه ويلز «بعد رجوعه من روسيا» عن ذلك اللقاء الصحافي مع لينين. فالريحاني يبين في مواضع عدة من مقالته تتبعه الكامل لكل ما يكتبه ويلز، في كتبه وفي مقالاته الصحافية.. لكنه، في المقالة التي نحن بصددها، لا يبدو معنياً بالثورة الروسية التي لا يذكر أنها دخلت في حوار الرجلين حول شؤون الأمم الشرقية ومصائرها خاصة، إذ يخوض الريحاني الحوار مع ويلز كشرقي يحاور غربياً من موقع فكري واحد (الاشتراكية - الاصلاحية - الداروينية). يفصلهما فيه تعالي الغربي على الشرقي. ونلمس رفض الريحاني لهذا التعالي في قوله: «لا يختلف رأي ويلز في الأمم المتحدة الشرقية، إذ جردناه من المبدأ الاشتراكي، عن رأي بعض الأحرار من ساسة أوروبا. فهم رغم عطفهم على الشرقيين لا يثقون بهم حتى الآن الثقة التامة».

مقالة الريحاني هذه تعتبر قطعة أدبية رائعة في تحليل وتقديم شخصية ويلز التي بهرت معاصريه، يرد فيها الشرقي للغربي الصاع صاعين فيما

يتعلق بتعاليه السافر المبطن، فيرده إلى « عوامل الوراثة فيه. ولن تنتصر روحه في الجيل الثاني أو الثالث من ذريته على نواميس هي، في سيرها وزوالها، بطيئة جداً. والبرهان على ذلك خذه من مبادىء ولز نفسها، بل من التعاليم الداروينية، وهو يحاربك بها. ولكنه يعتقد أن الحرب حتى بين حقائق الوجود تجلي الحقيقة الكبرى في المثل الأعلى وتقربها من الناس». وهنا يورد الريحاني قول ويلز « إذا كنا غير مستعدين اليوم للمثل الأعلى في الحكم فينبغي لنا أن نقبل المثل الذي يدنو منه وهو الحكم الانكليزي » ويعلق على هذا القول فوراً: « وهذا مثال من المجون الذي يحسنه ولز ». يخوض الريحاني هذه المقارعة من المنطلقات الايديولوجية نفسها التي ينطلق منها ويلز، أي « الاشتراكية ـ الداروينية »، وصولاً إلى تأكيد أن الغربي ليس أقل من الشرقي خضوعاً لقانون « النشوء والارتقاء »، ولا أقل حاجة لفعل هذا القانون، حتى ولو كان من وزن ويلز نفسه، هذا « الاشتراكي » الذي يصفه الريحاني بقول لوالدة برنارد شو في أحد الاشتراكيين: « هذا الرجل لا يشبه الاشتراكيين بل يشبه الرجال الأماجد ». ويضيف الريحاني في تعريفنا بويلز انه « وإن كان اشتراكي المبدأ، لا يحترم كارل ماركس مثلاً ولا يحتقر لويد جورج، ولا يرى في ضيافة الأغنياء ما يراه الشيوعي القصير النظر ».

إن انشغال الريحاني بتأكيد أنه الشرقي الذي يقف أمام الغربي نداً لند، يجعله مرهف الحساسية تجاه موقف الوصي هذا، لدى ويلز، إزاء الشرقيين عامة، والعرب خاصة. فتأتي ردة فعله على الصعيد النفسي، مشوبة حتى بالموقف الشخصي من ويلز الذي « أغاظه » إذ وصف لقاءهما الأول في مقالة له بأنه لقاء مع « السوري المسلم الذي زاره ». ويجد الريحاني ضرورة لايضاح أمر هذه الزيارة بقوله: « وما زرته ليكتب عني »، ويضيف: « ولم أتمالك أن بأدلته الفضل في مقال لي وكان قد ألقى المسيو

بريان خطابه الشهير في المؤتمر فاستشاط ولز غيظاً ونسي تعاليمه الاشتراكية والدولية كلها في ما كتبه عن فرنسا. فلقبته إذ ذاك بالأممي البريطاني ».

ولعل ما « أغاظ » الريحاني هو ما كشفه لدى ويلز في تعاليمه من خلط بين صفة « العربي » وصفة « المسلم »، خاصة بعد ما أوضح ويلز خلال الحديث أنه ليس « ممن يؤمون الكنيسة للصلاة ». وإن رأيه في الدين « إنه ما يزال في حال الامتحان والتجربة، فالكلمة الفائقة حكمة لم ينطق بها بعد لا في الكنيسة ولا خارجها، لا في الشرق ولا خارج الشرق». وصولاً إلى تحديد موقفه الشوفيني النفعي من الدين بقوله: « إني على يقين تام من أمر واحد. فإذا تعرضت انكلترا لخطر احتلال أجنبي - عربي فرضاً - وكان أبناؤها مشتتين (...) فلا أتردد في دعوتهم، إلى الإنجيل بل أتخذ الكتاب المقدس شارة قومية، وعلماً وطنياً، وعروة شاملة في الوحدة ».

ويعلق الريحاني على ذلك مشيراً إلى خطر تطبيق هذه الفكرة في الشرق الاسلامي نظراً لأن اعتناق الأوروبيين لـ « الفكرة العلمية الحرة » يقيهم في حال دعوتهم إلى الانجيل « من الرجعية وتجديد الحروب الدينية » لأنها تتخذ هذه العودة « رابطاً سياسياً » لا دينياً بينما « الخطة المثلى » لشعوب الشرق المسلم « التي لم تتبلور فيها مظاهر الحكم المدني (...) هي أن تسعى في تحقيق الوحدة القومية لا الدينية » لأن « رجوعها إلى كتابها تحقيقاً للوحدة السياسية » يحمل معه « أخطار التعصبات الدينية والنعرات المذهبية ».

هنا يقول الريحاني إن ويلز قد وافقه الرأي دون أن ينسى القول « إن ويلز على جانب عظيم من اللطف والذوق » ودون أن ينسى كذلك الإشارة إلى أن ويلز « لم يحط علماً بالاسلام » وهو يدعو إلى استخدام القرآن على الأقل « وسيلة يحسن استخدامها في تحقيق الوحدة الاسلامية » أي من

المنطلق السياسي النفعي نفسه في اقتراح ويلز لاستخدام الانجيل من قبل الغربي، لأن « وحدة أية أمة مفيدة لها ولغيرها ».

ليس جهل ويلز لكون الريحاني غير مسلم هو ما أغاظ هذا الأخير، بل أغاظه ما لمسه لدى ويلز من عدم ثقة بقدرة العربي على أن يرتقي إلى مستوى فكره الدارويني، خصوصاً وأن الريحاني يظهر احتراماً للاسلام وروحانياته فيما هو يرفض استخدامه كأداة سياسية. وهنا بالذات تتكشف نقطة الضعف لدى الريحاني أمام ويلز.

يدافع الريحاني عن « أن يتمسك المسلمون بالقرآن » مقابل أن « يتعلموا العلوم الطبيعية »، فيوافق ويلز مرحباً: « هذا ما يفتقر إليه الشرقيون ويمكنهم أن يتعلموه في معاهدنا. وخير لهم أن يسرعوا ».

ويعلق الريحاني: « وهو (أي ويلز) يشدد على الاسراع كأنه يتوقع حلول مصيبة أشد هولاً من التي لا تزال تخيم على العالم ».

إننا ندخل هنا في مجال الكلام المبطن. فما هي هذه المصيبة التي تبدو أشد هولاً من الحرب العالمية؟ وهل صحيح أن الريحاني لم يتطرق في حواره مع ويلز إلى الثورة البلشفية؟ خاصة بعد رجوع ويلز من روسيا مباشرة إلى مؤتمر واشنطن الذي عقدته « دول الأحلاف » إياها، بينما برزت ممارسة سياسية جديدة للثورة جعلت ثورة أكتوبر تفضح، فيما فضحته، معاهدات سايكس ـ بيكو السرية لاقتسام العالم العربي ضمن التقسيم الجديد للعالم بين الدو ل الامبريالية؟

إن « الأممي البريطاني » الذي « نسي تعاليمه الاشتراكية والدولية كلها » فيما كتبه تعليقاً على خطاب ممثل فرنسا في المؤتمر، لم يكن بريئاً من الصراع البريطاني الفرنسي الذي بدأ حول تطبيق اتفاقية سايكس ـ بيكو

السرية.. ولعل النصائح التي حاول ويلز توجيهها عبر ذلك «السوري المسلم» إلى شعوب الشرق غير مفصولة عن زلة لسانه في ضرب المثل بوطنيته البريطانية. لعل هذا ما «أغاظ» الريحاني لدى ويلز أكثر مما بدا له من عجز لدى هـذا الأخير، نتيجـة الطـائفيـة الكـامنـة في مـوقفـه الداروينى، عن تصور وجود عربي غير مسلم.

كلن الريحاني في تلك الآونة شديدة الحساسية تجاه التطورات العاصفة في العالم التي تقرر مصير العرب، حتى اندلاع صراع عالمي جـديـد بين «دول الأحلاف» على الأقل. وكان يشعر بعجز العرب آنذاك عن الدخول كطرف في تقرير مصير العالم، ومصيرهم بالتالي على الأقل، قبل تحقيق وحدتهم القوميـة التي يربطها مثال التاريخ الأوروبي، في تسلسل مراحله، بفصل الدين عن الدولة. ثم يأتي أكثر الغربيين علمانية وإيماناً بالعلم في نظره ليحمله رسالة إلى شعبه بضرورة الاعتصام «بحبل الله وكتابه للغاية نفسها»، أي «الوحدة»! لا شك أن شيئاً قد تغير في العالم والريحاني لم يلحظه بعد، مما يجعله يلح في الأسئلة متوجهاً إلى «نبي اجتماعي للعـالم بـأسره». والنبي ويلـز يتنبأ: «أن أوروبا سائرة إلى الدمار ولكن لا يزال عندها أشياء يمكن أن يستفيد الشرقيون منها. وخير لهم أن يسرعوا». ويردد الريحاني من بعد النبي: «أوروبا أو بالحري المدنية الأوروبية في حال احتضار». لكنه يردد ذلك افتراضاً لا يشغله منه إلا القلق على مصير «الشرق الناهض الذي يفكك رويداً رويداً قيوده ينظر إليها (أوروبا) نظر المعترف بالفضل المستمد الإسعاف...». فيجيبه «النبي»: معاهدنا مفتوحة. وخير لكم أن تسرعوا..

ترى أي من المتحاورين كان أكثر إثارة للعطف والشفقة على نفسه لدى الآخر؟ سؤال لا يبرره إلا ظاهر الحوار، أما في الباطن فكان يدور صراع دارويني بكل معنى الكلمة، صراع تنازع على البقاء يبدو فيه

الريحاني أكثر إثارة للشفقة لأنه يقبل سلفاً الشروط التي يضعها خصمه لسير المعركة: قانون الغاب.

ويصبح الأمر مأساوياً بالنسبة لاشتراكي شرقي يتخذ مثالاً له ومعلماً، اشتراكياً أوروبياً، ليدافع كل منهما في نهاية المطاف عن مواقع برجوازيته، في صراع بينهما لا يرحم، في إطار توافقهما على خطر مزعوم لا يجرآن على تسميته حفاظاً على مصداقيتهما كاشتراكيين: ثورة أكتوبر الاشتراكية ودولتها التي أثبتت فوراً أنها تقدم مثلاً عملياً على إمكانية ممارسة سياسة خارجية وداخلية تعجز عن اللحاق بها حتى أحلام أكثر الحالمين، من المصلحين الواعظين، تأكيداً على أهمية الأحلام الطوباوية. يبدو الريحاني، في تلك المرحلة من حياته خاصة، أكثر إثارة للشفقة لأنه يقف موقع مثقفي «الطبقة الوسطى» محكوماً بايديولوجيته الداروينية وببرنامجه «الاشتراكي». هذا البرنامج «الاشتراكي» لبرجوازي المستعمرات الذي يقف، حتى في إطار تصوره الطوباوي لقيام النظام الاشتراكي العالمي «سنة ١٩٥٠»، ضمن حدود «تحديد دخل الشركات التجارية والمالية» لانفاق «ما زاد من دخل الأفراد والشركات الخصوصية... على المشاريع العمومية...» مموهاً بشعار قائم على اللغو الاقتصادي، هو: «استيلاء الحكومة على الشركات العمومية كلها». بل هو يبدأ بهذا الشعار ليضع كلمة «استيلاء» في الواجهة، في حين أن الشعار لا يعني باللغة العربية الدارجة اليوم إلاّ تأميم الشركات المؤممة. أما ما يتعلق بالإجراءات التي تطال الملكية الخاصة الرأسمالية لوسائل الانتاج فتأتي، في أحلامه، كنوع من التفاصيل بعد أن يقدم لـ «مادة الثورة»، أي العمال، لفظة «استيلاء». وهي لا تتعدى على أي حال حدود التنازلات التي يقدمها الرأسمال بعد ثورة أكتوبر والكفاحية التي استمدّتها الطبقة العاملة من مثال تلك الثورة.

ترى من هو الديماغوجي؟ يحق السؤال بعدما بنى الريحاني كل محاكمته للثورة البلشفية على «ديماغوجية» القادة بوصفها نوعاً من الحتمية الطبيعية في أعماق النفس البشرية، تظهر قبل انتصار الثورة، لتتحول إلى استبداد لا تهمه الألفاظ بعد انتصار السلطة الجديدة.

يبدو الريحاني هنا محكوماً بأيديولوجيته في الموقع الذي وضع فيه ويلز عندما وصفْ النبي البريطاني بأنه «شبيه بقسيس لم يعمل في حياته غير تحبير المواعظ. وللمستر ويلز أيضاً مواقف في الوعظ. إلا أنها غير مواقف أصحاب الانجيل. فقد وعظ ضد كل شيء في العالم ولم يستثن المسيحية. وهو تلميذ العالم هكسلي ومن أنصار مبدأ النشوء والارتقاء».

في هذا الموقع المشترك يبدو كلا الرجلين واعظين ضد الشيوعية، يريان فيها الخطر المشترك الذي يهدد مكانتهما كواعظين، كما يهدد حضارتهما الأوروبية المشتركة، التي تعتبر واقعاً لا يمكن تجاوزه، فيدافع عنه الغربي بينا يطمح الشرقي للوصل إليه في نوع من تقسيم العمل الايديولوجي لا يخلو من التنازع على البقاء بين الأنبياء.

وبالفعل يبدو مقتل البرجوازي الشرقي كامناً في حاجة «المثل الأعلى» إلى تسييس الدين، كوجه من حاجة الامبريالية لتشديد الصراع الايديولوجي ضد الثورات، بما فيها الثورة الاشتراكية وثورات التحرر الوطني.. لا ورعاً، بل مكراً لمواجهة الخطر الذي يتهدد عالم الرأسمال الذي يصبح في لغة الرجلين المشتركة مرادفاً لـ «الحضارة الأوروبية».

إن نبوءة الريحاني لـ «سنة ١٩٥٠» تعطينا الحق في مقارنة السيناريو الساذج الذي يقدمه ـ تبرعاً منه بالحفاظ على حلم الاشتراكية الذي يفترض (أم يأمل مع ويلز؟) أن تكون «دول الأحلاف» قد نجحت في القضاء على تجسده الأول في التاريخ فـ «سقط» كما يوحى في كل ما كتبه في تلك

الأوقات العصيبة على الثورة وعلى أعدائها على السواء ـ بما جرى فعلاً على مسرح التاريخ من رعاية للوحش النازي المولود في رحم الديمقراطية البرجوازية لاطلاقه مجدداً ضد ثورة البلاشفة بعدما ثبت فشل « دول الأحلاف » في القضاء عليها.

اتخذ سيناريو اندلاع الحرب العالمية الثانية منحى مختلفاً عما تصوره الريحاني انطلاقاً من سابقة الحرب العالمية الأولى كحرب بين الإمبرياليين لاعادة تقاسم العالم. وبدت « الديمقراطية » الغربية كساحر انقلب عليه السحر وهي تطلق من رحمها الوحش النازي في تجديد محاولة القضاء على « الخطر »، الأشد هولاً من الحرب على الرأسمال كما ألمح ويلز في حديثه مع الريحاني، وبدت العصبية القومية والدينية متساويتين كـ « وسيلة » لمواجهة هذا « الخطر »، فوصل بذلك لكل من الرجلين حقه في تأكيد صحة وجهة نظره. لكن هذه المحاولة أيضاً باءت بالفشل وخرجت ثورة أكتوبر والبلشفية أقوى مما كانت عليه رغم الدمار الذي ألحقه الامبرياليون بما بناه البلاشفة كما بما بنته الشعوب عامة، بحجة الدفاع عن « الديمقراطية » ضد « الاستبداد ». ترى، ألا يمكن إرجاع « غيظ » الريحاني من ويلز إلى ما ينطوي عليه توافقهما وتناددهما من شعور غامض، يحتاج نفسيره إلى محلل نفسي، بأن « برجوازي المستعمرات »، ممثل « الشرق الناهض » قد وضع توقيعه، بمجرد حواره مع ويلز، على صك صفقة مع العجوز الذي « يسلب الزمان » ليحافظ على « رونق الشباب »، صفقة يبيع الشاب فيها روحه للشيطان العجوز المتصابي على غرار فاوست، مقابل ما زال ذلك المحتضر قادراً على تقديمه: خيراته المادية بالتحديد، أو حسب تعبيره: « الخير العملي »؟

فبالتحديد، يلاحظ الريحاني أن ويلز « لا يرى للروحيات دوراً في درء المحنة »، وتأتي ملاحظته هذه فوراً بعد ما بدا له في لجاجة ويلز من

« ..توقع حلول مصيبة أشد هولاً من التي لا تزال تخيم على العالم». وفي هذا الصدد بالذات تتخذ لغة الريحاني منحى غير متوقع ليبدو وكأنه قد فاجأته خاطرة تبحث عن مكانها في بنية تصوراته المفكرة سلفاً وهو يكتب مقالته: «أذكر أنه قال إن من أسباب مصيبة الشرق استرسال أبنائه في الشعر».

أليس في اطار هذا الفهم التعيس للشعر أطلق ويلز.على لينين الحكم بأنه «الحالم في الكريملين»؟

أليس هذا ما «أغاظ» الريحاني في لاوعيه وهو يخون في منطقه السياسي هذه «الروحانيات» بمجرد موافقته على رأي ويلز بإمكانية استخدام الغرب للدين كوسيلة سياسية لصالح الشرق والغرب على السواء دون أن يغير في الأمر شيئاً موافقة ويلز على رأي الريحاني بابعاد هذه الكأس عن الشرق إلى حين استكمال آخذه بالمدنية الغربية، مكتفياً، في انتظار ذلك، بالـ «وسيلة» القومية.

إن الصفقة في اللقاء كانت مكتوبة سلفاً في الايديولوجيا المشتركة للرجلين، رغم، أو بفضل، «أمور تناكرت ـ بالحري تناقضت ـ حببت إلينا الاجتماع. منها انه يكتب من اليسار وأنا أكتب من اليمين وهو غربي إنكليزي وأنا شرقي عربي. هو ممثل أكبر جريدة في المؤتمر وأنا ممثل أصغر الجرائد. إنه مادي محض وأنا مادي روحي معاً. كل هذه حببت إلينا الاجتماع فاجتمعنا وكان ذلك في نزله قبل العشاء».

كلاهما إذن «لا يرى في ضيافة الأغنياء ما يراه الشيوعي القصير النظر». لكنَ ذلك يبقى ثانوياً أمام الصفقة التي سبقت العشاء الذي لم يعد سرياً. فالريحاني نفسه كان البادىء باستخدام لغة الصفقات ـ على ما بدا له، إذا أخذنا بملاحظته أن ويلز «على جانب عظيم من اللطف والذوق،

فهو لا يحتكر الحديث...» ـ سائلاً من موقع «المعترف بالفضل المستمد الاسعاف: فماذا عندكم تمدوننا به؟»، ويبدو الريحاني في ذلك، ـ في تسلسل عرضه لمحضر اللقاء الذي ليس من الضروري أن يكون مطابقاً لتسلسل وقائع اللقاء، ولا بالأحرى للمنطق الضمني للصفقة إذا أخذنا بعين الاعتبار مقتضيات الذوق والتهذيب واللطف ـ غافلاً عن أنه دفع المقابل سلفاً ولا حاجة به لطلب الأسعاف».

الصفقة إذن واضحة: فماذا يمكن أن يتبادل رجلان، أحدهما يملك كثيراً من «المادة» بلا «روح» والآخر يملك قليلاً من «المادة» بالإضافة إلى «الروح»؟ هل هناك، باعتراف الريحاني نفسه، غير «الروح» مقابل «المادة»؟ وهل ينفع بعد ذلك أن يدافع الريحاني عن نفسه دفاعاً لم يطلبه منه أحد، اللهم إلا صوت خفي آت من أعماق نفس فاوست شرقي، إذ يقول عن ويلز: «ما هو مثل بعض الأطباء ويصف الدواء الواحد لكل الأدواء. بل له وصفات خاصة تستغوي العقول الطليقة. وأنا في السياسة وفي الدين لا أزال مطلق الرأي والعقيدة ولي في تعدد المذهب شغف يغتفر معه التنقل والغزل».

ليس عبثاً ألمحنا إلى شبح فاوست مخيماً على ذلك اللقاء الذي سبق عشاء ويلز في نزله، وكان هذا الأخير من «اللطف والذوق» ما جعله، وهو الانكليزي الدقيق بمواعيده، يتأخر لحظة في ختام اللقاء ليمكن الريحاني من إكمال قصة بدأها. فـ «الناس في واشنطن لا يتعشون قبل التاسعة».

ومن المفيد التوقف لحظة للاستماع إلى هذا الحديث الشيق بين أحد أهم مثقفي الشرق وأحد أهم مثقفي الغرب في زمن «انتصار» الامبرياليات المتحالفة المشفوع بافتراض مشترك بأن ثورة البلاشفة لن تعيش. كتب الريحاني:

« ... في الختام أثنيت على روايته الأخيرة التي طالعتها بسرور وإعجاب وهي في رأيي على قلة صفحاتها أحسن رواياته وأقصرها. ولها مقدمة هي من الابداع بمكان. وقد تحرى في شكلها سفر أيوب، إلا أن المساجلة هي بين الله والشيطان. وقد اختلق ويلز شيطاناً جديداً له ذوق وأدب، وله كذلك إلمام بالعلوم وعلى الأخص علم النشوء والارتقاء وسأل الله الشيطان قائلاً كما قال قديماً في سفر أيوب: وماذا تعمل في الأرض؟ فأجابه الشيطان أحرك فيها من أجلك.

« قلت لويلز إني تعرفت إلى شيطانه وإني أعرف شيطاناً آخر يشاطره الذوق والأدب. شيطان عربي، تلفيق أديب عربي... ».

كل يعود إلى عهده القديم. الغربي المستعد للتخلي عن علمانيته يعود إلى سفر أيوب في التوراة، والشرقي المتمسك بعلمانيته يعود إلى « ألف ليلة وليلة » ويسأل زميله إن كان قد قرأ قصة ابراهيم الموصللي ليلة كان أرقاً ضجراً...

« ـ لا، لا، قصها علي...

فقصصت عليه قصة ابراهيم والشيطان الذي زاره نصف الليل. فقال ويلز ضاحكاً

ـ حقاً هو لطيف كريم يغني للمغني ليسليه.

فقلت مصححاً:

ـ بل ليعلمه أغنية جديدة.

ـ نعم، نعم. وعلى الشيطان أن يعلم العالم عقيدة جديدة.

ومد يده يصافحني فقلت:

ـ وقد يكفي أن يحرك العقائد القديمة فتبخّر ثم تصفّى. مساء الخير ».

ترى مَن مِن الرجلين كان يعلم الآخر « أغنية جديدة » و « عقيدة جديدة » ؟ أم أن الأمر لم يتجاوز « التسلية » المتبادلة بأغنيات قديمة ؟

علي أي حال تبين أن التاريخ يمكن أن يضع للأغنية القديمة كلمات جديدة ، أو لحناً جديداً لكلمات قديمة . وعندما وافق الريحاني مع ويلز على مبدأ التسييس المعاصر للدين ولو بالنسبة للغرب « المسيحي » فقط ، كان يسهم في صنع الوتر الذي ستعزف عليه الفاشية أغنياتها الطائفية والمذهبية في لبنان بعدما أن ذهبت البرجوازيات العربية في العزف على وتر « القومية » حتى استهلكته في « حميات... الغرب » ، إذا استخدمنا تعبير مثقف لبناني من نوع جديد ، عايش الريحاني ، في أواخر سنواته . اسم هذا المثقف سليم خياطة ، هذا « الشيوعي القصير النظر » الذي رأى في ضيافة موسوليني بعد حربه ضد « الحبشة المظلومة » ما لم يره الريحاني في ضيافة الجنرال فرانكو بعد غيرنيكا . لكن ما لنا ولكل هدا والرجل ـ الريحاني ـ لم يقدر له من العمر ما يسمح له بمعايشة الحرب العالمية الثانية التي تنبأ بها وبمآلها بسيناريو مختلف لم يتحقق .

ما يهمنا ان بين أيدينا الآن كتاب وثيقة في غاية الأهمية لفهم تطور الفكر العربي الحديث إذ يلقي أضواء كاشفة على مناطق ظلت في الظلمة من سيرورة هذا التطور ، بقدر ما بقينا ، بتأثير من الايديولوجية المسيطرة ، ننظر إليها بمعزل عن سيرورة تطور الفكر العالمي بعد ثورة أكتوبر ، ولو أننا كثيراً ما أكدنا أثر هذه الثورة نظرياً دون عودة كاملة إلى معطيات التطور الملموس ، فظل الفكر البرجوازي فكر « البرجوازية الوطنية » يتمتع لدى المناضلين الثوريين العرب بهالة غير مبررة وغير مفهومة . واليوم ، إذ ننزع هذه الهالة التي تعيق النقد ، بالنسبة للريحاني كما بالنسبة إلى كل تراثنا الديمقراطي الثوري الحديث ، نشعر أننا نتملك هذا التراث ، وأن الريحاني هو لنا وليس للبرجوازية ولو أنه ظل في حدود إيديولوجيته البرجوازية .

صحيح أن هذه الايديولوجية هي التي جعلته يطلب من ويلز الجواب على اسئلة أثبت التاريخ فيما بعد أن لها أجوبة عملية منسجمة مع الأقوال لدى من توافق الريحاني مع ويلز على استبعادهم عن مسرح التارخ. وهنا تبدو لنا الأسئلة لدى الريحاني هي التي تحدد مكانته التي يستحقها في فكرنا. فهل فكر الريحاني أن يطرق باب هؤلاء الذين استبعدهم وهمياً عن مسرح التاريخ بعدما سقط توقعه لسقوطهم؟

بينما كان الريحاني يكتب «تحدر البلشفية» كان بلد الثورة يتعرف إلى شعر أمين الريحاني، من خلال ترجمة للمستشرق الروسي كراتشكوفسكي، وبموافقة من غوركي. ولسنا نعلم إذا كان الريحاني قد عرف بذلك في حينه. لكنه بعد إنهاء رحلاته العربية يبدو أنه بدأ يتطلع - كما يشير أمين ألبرت الريحاني - إلى طرق باب الاتحاد السوفياتي كـ «حليف ممكن للعرب». فهو يكتب سنة ١٩٢٨ رسالة إلى صديقه كراتشكوفسكي يقول فيها: «من أمانيّ أن أزور بلادكم لأدرس أحوالكم الجديدة الاجتماعية والسياسية. فعسى أن تتحقق هذه الأمنية...»

المثقف البرجوازي الوطني بدأ يعيد حساباته. وهنا لا بد من الملاحظة بعد نظر لينين في استبعاده صفة برجوازي في وثائق الأممية الثالثة، وخاصة في مؤتمرها الثاني، عن الوطنيين، وخصوصاً في عدم إدانته قبل الثورة لبرجوازيي المستعمرات الذين لا يقومون «بخطوة إلى الأمام».

كان لينين ينطلق من التحليل العلمي في الحالتين لتأكيد انسداد أفق الثورة الديمقراطية البرجوازية للمستعمرات من أجل تحررها الكامل بعدما بلغت الرأسمالية درجة الامبريالية. لكنه بعد الثورة كان يأخذ بعين الاعتبار ان أفقاً آخر قد انفتح أمام الثورات الوطنية التحررية هو أفق تحولها إلى جزء لا يتجزأ من الثورة ضد الامبريالية العالمية إلى جانب

الثورات الاشتراكية. واستبدل لينين صفة « البرجوازي » بصفة « ديمقراطي ثوري » كيلا تحول الصفة الأولى دون دعم الشيوعيين - المصابين بمرض اليسارية الطفولي - للثورات التحررية بحجة أنها « برجوازية ». وجاءت الوقائع الملموسة تؤكد أن البلاشفة هم الذين يمدون يد العون للثورات التحررية، وهم ممثلو الاشتراكية التي « تعطف على وطنيات الشرق »، وليس اشتراكيو « التهذيب الأوروبي ».

ويبدو أن التحول في أسئلة الريحاني قد بدأ منذ سنة ١٩٢٦ التي نقرأ له فيها نصاً يعرض فيه مقالة لصديقه موناهان، الذي عرّفنا به في إهداء كتاب « تحدّر البلشفية » له.

المقالة بعنوان « جيوش المستقبل » (في « الريحانيات » جـ ٢، ص ١٨) وفيها الرؤية الريحانية في « سنة ١٩٥٠ » حول تآخي الجنود في جبهات القتال وإلقائهم السلاح وتحولهم لاسقاط حكوماتهم. وينسب موناهان هذه « الرؤيا » لماركس في مقارنة مع موقف كارلايل. و لعل في هذا ما يكشف تأثيراً فعلياً لكتابات الريحاني وآرائه بين أوساط المثقفين الأميركيين أمثال موناهان دون أن ننفي تأثره بهم بالمقابل.

أما الجديد في هذا النص فهو توقف الريحاني عند التعريف بماركس متوجهاً إلى القارىء العربي، فيقول في هامش يحيلنا إليه اسم « كارل ماركس »: إنه « شيخ الاشتراكيين وإمامهم... يروى عنه انه عزم مرة على السفر إلى أميركا ثم عدل قائلاً: إذا سافرت إلى أميركا فإني أتعاطى فيها التجارة ولا شك إني أغتني ويكون الغنى آخرة « كارل ماركس ». وبعد أن عدل عن السفر إلى اميركا أخذ في تأليف كتابه « رأس المال » الذي خدم علمي الاقتصاد والاجتماع كما خدم داروين بتآليفه علمي النبات والحيوان »:

نتجاوز هذا التقييم الأخلاقي الرفيع لماركس لكونه يعكس نقد الريحاني، وعبره نقد صديقه موناهان، للقيم السائدة في أميركا في تعارض

مع القيم الأخلاقية والثقافية. كما يعكس بالتحديد معاناة المثقفين اللبنانيين والسوريين في المهاجر الأميركة، هذه المعاناة التي عملت الايديولوجية البرجوازية المسيطرة في لبنان ـ والمتحولة إلى ايديولوجية شبه رسمية مع قيام الدولة اللبنانية في ظل الانتداب الفرنسي ـ على تزيينها وتصويرها كنزوع « روحي » للانتساب إلى الغرب الرأسمالي، عبر « ملحمة » هجرة اللبنانيين، لا تحت ضغط التدهور الاقتصادي الاجتماعي الذي سببه فتح لبنان للامتيازات الثقافية والاقتصادية الغربية بموافقة الامبراطورية العثمانية المريضة [٤].

إن ما يهمنا هنا هو هذه المكانة العلمية الرفيعة لماركس، التي يعترف له بها الريحاني، بوضعه في موازاة داروين ولو بشكل ملتبس.

فهذه الموازاة إذ تحمل اعترافاً ضمنياً بعدم امكانية تفسير حركة المجتمع في ضوء قوانين الطبيعة، وبالتالي بمحدودية الداروينية تغفل في الوقت نفسه القوانين العامة للحركة، القوانين التي تشمل الطبيعة والمجتمع والفكر، هذه القوانين التي تتعارض مع الموقف الفلسفي المثالي. إنها قوانين المادية الديالكتيكية التي اكتشفتها الماركسية في معرض نقد الفلسفة المثالية والفلسفة المادية القديمة في آن معاً، مطورة كل عناصر الديالكتيك في تاريخ الفلسفة. لقد قيّم ماركس وإنجلس الانجاز العلمي الكبير لداروين مشددين على أنه يوجّه ضربة قاسية للفلسفة المثالية. لكن هذا التقييم الماركسي لداروين يتناول بالتحديد داروين العالم، وليس الداروينية. ذلك أن المادية الديالكتيكية تغتني وتتطور بالانجازات العلمية في كافة

(٤) تجدر الملاحظة أن مقالة الريحاني هذه التي تحمل عنوان « جيوش المستقبل » قد كتبت في سنة وضع دستور الجمهورية اللبنانية بتسويق نشط لمشروع سلطة الانتداب من قبل ميشال شيحا ممثل البرجوازية المالية التابعة، الذي ارتبطت باسمه الأدبيات الاساسية لايديولوجية الدولة الجديدة.

الميادين الخاصة للعلم، مما يسمح لها بالمقابل بتغذية كل ميدان علمي خاص بمنهج علمي عام يوجّه خطوات الباحث نحو مزيد من الاكتشافات.

هذه الخطوات في علمي الاقتصاد والاجتماع حققها ماركس إذ تفرغ لها بعمله العلمي انطلاقاً من موقفه الفلسفي المادي، أكثر منه من موقع اخلاقي ـ نفسي، على أهمية هذا الموقف الاخلاقي الذي يولد الشجاعة التي يجب أن يتحلى بها العالم، وقد تحلى بها كل من ماركس وداروين فاستحقا بذلك تقريظ الريحاني، لكن تبقى النقطة الأهم التي لم يلتفت ليها الريحاني وهي أن علمي الاقتصاد والاجتماع لم يطورهما ماركس في مختبر منعزل، بل حيث يمكن له الانخراط في حركة « المادة » التي يدرسها هذان العلمان: نعني في المجتمع وبالتحديد في تحركه الأكثر ظهوراً، حيث تتكشف كل التناقضات التي تكمن وراء حركته، في زمن الثورة الاجتماعية. لقد راسل ماركس الصحف الأميركية ليكسب قوته، وفي مراسلاته تلك كان يراقب ويحلل في ضوء نظريته الثورية كل ما كان يجري في العالم. وهو بذلك كان يستفيد لمتابعة عمله على « رأس المال » ليس فقط بما يكسبه من أجر زهيد يسد جزءاً من أود أسرته، بل كان يستفيد بوضع نظريته وفرضياته العلمية على محك الواقع المادي، طيلة فترة انكبابه على تأليف كتابه. إلا أن الرابط الرئيسي الذي كان يشدّ ماركس إلى أوروبا وليس إلى أميركا كان في المقام الأول الغليان الثوري الذي تشهده القارة القديمة، وتشهد معه حضور الطبقة العاملة السياسي ببرنامجها المستقل في الثورات الديمقراطية.

إن التقريظ الاخلاقي لماركس لدى الريحاني ينم في المقام الأول عن عدم الاطّلاع إلا بالواسطة على حياة ماركس وعلى الأدبيات الماركسية الأساسية. ولو أنه لمس لدى ماركس تلك الطاقة الروحية الاخلاقية التي حصنته ضد خطر التحول إلى فاوست يبيع روحه للشيطان مقابل « الخير العملي ».

ولسنا هنا في معرض ايجاد الأعذار للريحاني، لكن لا بد من القول أن القيادات اليمينية للاحزاب الاشتراكية الديمقراطية في الربع الأول من القرن العشرين تتحمل قسطاً كبيراً من المسؤولية التاريخية في ايصال الفكر الماركسي إلى الطبقة العاملة وإلى المثقفين بشكل مجتزأ ومشوه، بما في ذلك الحؤول دون نشر عدد من الأعمال الماركسية الأساسية. لكن التشويه الأكبر يبقى في تقديم الماركسية كفكر اقتصادي متخصص لا يهم إلا المتخصصين من مثقفي البرجوازية، وخدمها الذين قدموا الماركسية بالتالي كنظرة اقتصادية تبرر القيادة الإمبريالية للتطور العالمي من قبل البلدان الرأسمالية المتطورة في مرحلة الامبريالية، وهو تبرير غير بعيد عن سياسات الانتدابات التي أخضعت البلدان العربية لوصاية الدول الاستعمارية بقرار من «عصبة الأمم» التي قامت بعد الحرب العالمية الأولى. وحجة هذا التبرير عدم نضج الظروف للتحول إلى الاشتراكية لأن هذا التحول لا يمكن أن يكون إلا عالمياً ودفعة واحدة، وهو مؤجل لأن الرأسمالية لم تستنفد بعد كل امكانياتها في تطوير القوى المنتجة، نظراً لتفاوت تطورها، سواء بين اقطار ومناطق العالم، أو داخل كل بلد على حدة بين مناطق هذا البلد وقطاعاته الاقتصادية. ومن هذا المنطلق وافقت القيادات العمالية اليمينية على سياسات الاستعداد للحرب بين الدول الامبريالية في الصراع على الأسواق ومناطق النفوذ في العالم بعد أن تم اقتسام العالم وأصبح تفاوت التطور نفسه يفترض بمنطق الرأسمال الصراع لإعادة اقتسامه. وهكذا جرى تقديم الحرب كنوع من النضال لإزالة السدود أمام تطور الرأسمالية، هذا التطور الذي سيفضي إلى الاشتراكية عفوياً في مستقبل غير منظور. وهكذا جرى تقديم العمال والشعوب عامة، قرابين حية لآلهة التطور الاقتصادي الرأسمالي.

ضد هذا الخط الانتهازي تمايزت البلشفية، بقيادة لينين في الحزب

الاشتراكي الديمقراطي الروسي منذ بدايات تأسيسه. وكان خط البلاشفة، وبفضل لينين، هو في الوقت نفسه خط الدفاع عن الروح الثورية للماركسية ضد تشويهات قيادات الاحزاب الاشتراكية في أوروبا الغربية. وكان اكتشاف لينين العلمي لقانون تفاوت التطور تتويجاً لدفاعه، من موقع الثورة، عن الماركسية ضد تشويهاتها التحريفية.

فتفاوت التطور الاقتصادي لا يبرر انتظارية الانتهازيين بل ينضج الظروف للثورة الديمقراطية البرجوازية حيث لم تنتصر بعد في العالم، مع تكرار حضور الطبقة العاملة، على اختلاف حجمها وتكوينها في هذا البلد أو ذاك، ببرنامجها الثوري المستقل وبنظريتها الثورية الخاصة، لا فيما يتعلق بالثورة الاشتراكية وحسب، بل فيما يتعلق كذلك بالثورة الديمقراطية البرجوازية، في تداخل مهمات الثورتين، مع خيانة البرجوازية للمبادىء الديمقراطية التي اعلنتها ثوراتها الأولى في أوروبا الغربية، وتحول الطبقة العاملة مع حلفائها إلى جيش الثورة الواعي، كل ثورة، والثورة الواحدة، المتواصلة، في كافة مراحلها. وفي الواقع الملموس للسيطرة الامبريالية على العالم كان لا بد أن تتخذ الثورات الديمقراطية البرجوازية، بقيادة المثقفين الديمقراطيين الثوريين في البلدان الخاضعة للاستعمار، طابعاً وطنياً تحررياً يضع الانتفاضات الثورية للشعوب من أجل استقلالها وتقرير مصيرها في خط المواجهة مع الامبريالية، وبالتالي كجزء لا يتجزأ من الثورة العالمية.

من هذه النظرة المادية الديالكتيكية لتفاوت التطور لاحظ ماركس في حياته أن مركز الثورة العالمية ينتقل من أوروبا الغربية شرقاً، ومن هذه النظرة المادية الديالكتيكية استنتج لينين نضج الظروف للثورة الاشتراكية في روسيا، أي في بلد واحدة. وانسجاماً مع هذه النظرة المادية الديالكتيكية وجه لينين نداءه لتحرر شعوب الشرق، دون انتظار نضج

ظروف اقتصادية أو إيديولوجية، عبر دور تمديني يعزى للاستعمار ويجعل الشرق غرباً، فالانتفاضة دائماً تتعرف إلى شروط نجاحها بتجارب جماهيرها في النضال الوطني الديمقراطي، وبمساعدة التأثير العالمي للنضال الديمقراطي الثوري الذي تخوضه الطبقة العاملة في عرين الإمبريالية وفي كل مكان، هذا النضال الذي يجعل من الثورة الاشتراكية قضية كل شعوب الأرض.

هذا التأثير العام لثورة أكتوبر لا يصل إلى فكر الريحاني إلا عبر العديد من السحب الايديولوجية التي تكونها الهجمة الايديولوجية الرجعية في العالم أجمع لتدارك اخطار الثورة.

إن فضل الريحاني أنه ظل يؤمن بوجود الشمس استناداً إلى ما تسرب إليه من نور ضعيف. إنه إيمان نلمسه في حرارة الكتابة. لكننا مع ذلك لا نستطيع إلا أن نضع كتاب « تحدّر البلشفية » في سياق الأدبيات التي تعبر عن الخوف من الثورة وتعكس موقفاً طبقياً برجوازياً.

وكما لاحظنا في بداية هذا التقديم، انطلاقاً من توطئة الريحاني لكتابه، نجده يتبنى، عن جهل يكاد يكون مطبقاً بالماركسية وبمجريات الثورة البلشفية، القول إن ثورة أكتوبر هي نتيجة كون « الشرقي في الروسي أشعل نار الاشتراكية، أما الأوروبي فيه فلم يجد بعد ما يطفىء به هذه النيران »، وهذا بعد أن يقول في الوجهة نفسها، « ربما كانت البلشفية ماركسية من حيث النظرية لكنها هولاكوية عملياً، ربما كانت متحدرة من أوروبا، لكنها شرقية في تراثها، شرقية في مزاجها، شرقية في طبعها ».

بعد كل ما تقدم نميل إلى القول بعدم محاكمة الريحاني على لغته التي تندرج أساساً في باب الأدب الخطابي. وإن كان خطابه تتخلله دائماً نظرات نافذة بقدر ما تنطوي على أحكام غير وحيدة الجانب. فالخطيب يسعى

دائماً إلى ابقاء اتصاله حياً مع جمهوره وهو يحسب في كل لحظة تأثير الأحداث على « مزاج » الجمهور و « طباعه ». الريحاني يثبت قدرته على محاكمة الديماغوجية الثورية التي يتهم بها « السياسيين » قادة الثورة، من خلال إثبات معرفته بأصول الديماغوجية: التلاعب السياسي بأمزجة الجماهير وتراثها وطباعها. انطلاقاً من هذه الديماغوجية الظاهرية لدى الريحاني، في توجهه إلى جمهور قرائه بلغتهم، ومتلاعباً بمخاوفهم مما هو شرقي (همجي) في الثورة، مدغدغاً في الوقت نفسه موقفهم الطبقي (كممثلين « للطبقة الوسطى » حسب تعبيره الأميركي، والبرجوازية الصغيرة في التعبير الذي يأخذ بعين الاعتبار تمييزاً أكثر علمية للمواقف الطبقية في المجتمع الرأسمالي في مرحلة الامبريالية)، بالتحدث كحكيم شرقي آخذ بفكر « التمدن » الاوروبي الذي يظل عنده مرادفاً للخضوع للقوانين دون حاجة إلى سلطة.

هكذا يتمكن الريحاني في الوقت نفسه من تأكيد حتمية فشل الثورة بتطرفها « الشرقي» لكنه في الوقت نفسه يترك الباب مفتوحاً أمام استعادة التوازن في الأمة التي عرفت « الجيشان الثوري » وخرجت منه « أقوى خلقياً وروحياً » كما يقول في المقدمة. والريحاني في هذا يجعل من ماركسية البلشفية إحدى ضمانات استعادة هذا التوازن.

بتعبير آخر أن الموقف الفعلي للريحاني من ثورة أكتوبر في كتاب « تحدّر البلشفية » هو موقف الشرقي الحكيم الذي ينصح الغرب عملياً بترك الثورة وشأنها في وقت تتكالب الرجعية العالمية على خنقها في المهد.

فالكتاب الذي يبدو في غاية السلبية والرجعية إذا اعتبرناه موجهاً إلى جماهير العمال الأميركيين المتعاطفين مع رفاقهم الروس، يكتسب معنى مختلفاً إذا أخذنا بعين الاعتبار وقعه وسط مثقفي البرجوازية الصغيرة

الأميركية، هؤلاء الذين يشكلون نوعاً من بارومتر الرأي العام الأميركي، والذين يستطيعون أن يشكلوا قوة ضاغطة لرفع سيف التدخل العسكري الأميركي عن رقبة الثورة.

والكتاب في مطلق الأحوال يعبر عن البلبلة الايديولوجية السائدة في أوساط مثقفي البرجوازية الصغيرة في العالم عامة، وفي الولايات المتحدة خاصة، إزاء بوادر صمود الثورة (في بلد واحد) في وجه هجمة الرجعية العالمية دفعة واحدة وكأنها تحاول بالقوة المسلحة إثبات حتمية فشل الثورة.

وسط هذه البلبلة يبدو الريحاني أقل حرجاً من زملائه الغربيين، فهو يملك في فكره خلفية تاريخية شرقية تسمح له، في نظره، بإسداء النصح بعدم الحاجة إلى استخدام القوة ضد الثورة. وحتى مع تبني الريحاني لكل الحملة الايديولوجية ضد الثورة، يظل عند موقفه الذي لا يبرر الحملة الصليبية الرجعية ضدها.

الشرقي الحكيم في الريحاني يطمئن الغربي المحافظ فيه. والغربي الديمقراطي فيه يطمئن الشرقي المزاجي فيه بأن الثورة ستستعيد توازنها وتصمد.

هل نحمل أقوال الريحاني أكثر مما تحتمل؟ إننا عندما نستخدم لغته في ضوء لغتنا اليوم تتكشف لنا لديه مضامين أغنى بكثير مما يبدو لنا لأول وهلة. والسؤال هو: هل كان الريحاني واعياً لتلك المضامين أم كانت، حتى بالنسبة له، طي عناوين مختلفة؟

إن إشارته الواضحة إلى دور «دول التحالف» في سقوط البلشفية المفترض («سنة ١٩٥٠») ترجح قولنا بأنه فيما كان يكتب الكتاب كان مشغول الذهن بأن لا يظهر التدخل المسلح ضد الثورة نوعاً من الدعم المسلح لنظريته في الثورة.

وبتعبير آخر كان الريحاني يكتب تحت تأثير عاملين متناقضين: ايديولوجية تصب في طاحونة الرجعية من جهة، يقابلها من جهة ثانية ضمير ديمقراطي يجعله يخاف على الأثر الروحي والخلقي للثورة.

اليس هذا ما كان محور نقاشه مع كارلايل دفاعاً عن الثورة الفرنسية منذ مطلع القرن. وأليس هذا ما جعله ينحاز مع صديقه موناهان إلى ماركس ضد كارلايل في توافق يضع صداقة الرجلين على مستوى أخلاقي رفيع أضافة إلى التوافق في الأذواق والمشارب الفكرية والأدبية؟

أما فيما يتعلق بعودة الريحاني إلى «البلشفية» في التراث فمنطقه في ذلك استقرائي يهدف إلى إثبات صحة حكمه على ثورة أكتوبر، انسجاماً مع النظرة التي زرعتها الدعاية المعادية للثورة في أوساط مثقفي الطبقة الوسطى التي يطمح لتثبيت مكانته الفكرية والأدبية فيها. وهو بمنطقه هذا يحاول دعم مواقفه بشواهد التاريخ بتراكم الشواهد من الحركات الثورية في تاريخ الشرق، منذ ما قبل الإسلام وصولاً إلى الغرب الحديث متتابعة بنوع من العدوى التي ينقلها الفكر الديني أساساً.

لا مجال هنا لمناقشة تهافت هذا المنطق في مواضع كثيرة ينجرف فيها الريحاني في سياق القص التاريخي، ومحاولات ملء الفجوات في معلوماته بالتأويلات الخطابية، دون التردد في تشويه الحقائق التاريخية، وخاصة كلما اقترب من الاحداث المعاصرة، كما مر معنا بالنسبة للسبارتاكيين الألمان. فدخول الريحاني في مجاهل التاريخين الشرقي القديم والغربي الحديث يهدف بالتحديد إلى تثبيت نظرته اللاتاريخية إلى الثورة بوصفها زلزالاً دورياً يصيب المجتمع لتعود الأمور بعده إلى الاستقرار، لكن الريحاني يبقى منسجماً مع منطقه عندما يعتبر أن هذا الزلزال الدوري يحتمه تباطؤ الإصلاح الضروري. وهذا ما ينقذ الريحاني من الظهور، في موقفه من

الثورة البلشفية، ومن الثورة عامة، كالقسس الوعاظ الذين يهبون إلى الرعية بعد كل انتفاضة شعبية ليقولوا لهم: لقد أخطأتم فمملكتكم ليست من هذا العالم. ولا فرق بعد ذلك في تحويل أهداف الانتفاضة الثورية إلى حلم سيتحقق في الأبدية أو بعد ثلاثين عاماً، فالمهم أن ينفصل عن حياة الجيل الحي الذي شارك في الانتفاضة، ويؤجل إلى ما بعد حياة هذا الجيل، ريثما تكون السلطة القديمة العائدة قد سوت أمورها مع تقديم بعض التنازلات الإصلاحية. إن المنحى العلماني الذي يتخذه حلم الريحاني السياسي بقيام الاشتراكية العالمية (في مقالة «سنة ١٩٥٠»)، انسجاماً مع روح العصر البرجوازي الغربي، يؤكد وظيفته الكهنوتية هذه في توطئة كتاب «تحدر البلشفية» تحت عنوان «بذور للزارع» عندما يقول المؤلف: «في الديمقراطية الحقة يكمن دواء معظم أمراضنا السياسية والاجتماعية؛ لكن بعض هذه الأمراض يجب أن يظل موجوداً ليعطينا الزخم للاستمرار» ويضيف: «ما زالت الحكومة الديمقراطية حقاً، مثلاً أعلى علينا أن نحققه».

التنازل الثوري حفاظاً على المثل الأعلى، هذا ما يطلبه الريحاني إذن قابل تنازل الحكومات القائمة بتقديم بعض الإصلاحات. وهو في ذلك لا يتردد بالتهديد بالثورة، تهديدا هو أقرب إلى التهويل المقرون بالوعيد: «إن أي شعب مضطهد طالت معاناته ينساق في النهاية نحو أقصى حدود المادية المعبر عنها بالرفض الشامل».

لغة الريحاني هذه هي التي تذهب في قنوات إيديولوجيته إلى «أقصى حدود المادية»، حاملة معها كل التباسات الفهم الإنشائي الدعائي المسطح الساذج المبتذل، أي كل التباسات الديماغوجية البرجوازية، حول المادية. فهو فلسفياً واقع في قصور الفلسفة المادية القديمة التي تفصل حركة الفكر فصلا ميكانيكياً عن حركة المجتمع لتعويض هذا الفصل بدور قيادى

للمثقف يتصف بالوصاية الأبوية على « الشعب » الذي يظل، في نظر الريحاني، كتلة كثيفة بليدة تحركها الحاجات اليومية والغرائز مما يجعلها « مادة » للاستغلال من قبل الساسة. ومن هنا يرى الريحاني في كل حركة ثورية جماهيرية انتفاضة غريزية على الظلم والاضطهاد. إنه في كتاب « تحدّر البلشفية » ديمقراطي. ولكن ديمقراطيته تبقى في حدود الديمقراطية البرجوازية التي وإن كانت تحرر تطور الأفراد والجماعات من عوائق أنظمة الحكم المطلق الاستبدادية الاقطاعية، تظل بحاجة إلى إبقاء الافراد والشعوب تحت الرقابة والوصاية، انطلاقاً من مصالحها الطبقية. وعندما يؤكد الريحاني هذا التشخيص للديمقراطية البرجوازية من وجهة نظر « الطبقة العمالية »، يفعل ذلك من موقعه كمثقف ينصح بالاصلاح استدراكاً لـ « التطرف » و « الثورة » و « البلشفية » التي تتحول لديه إلى ترادفات تعني التدمير الاعمى لطاقات المجتمع المادية ،وإن كان يرى فيها ضرورة للتطهير الروحي للمجتمع في الحالات القصوى الميؤوس منها والتي تصل إلى حد الاضطرار إلى إجراء جراحة في جسم المجتمع المريض. لذلك نراه يقول في التوطئة لكتابه: « الثورة تخدر إحدى طبقتي المجتمع تخديراً موضعياً وتجري عملية على الأخرى ». إنه بهذا لا يتهم، بل يشفق على الطبقة المتسلطة التي تتلقى الجراحة بالنيابة عن المجتمع دون تبنيج، بينما الطبقة الخاضعة لا تشعر بالألم الذي تسببه الجراحة في جسم المجتمع لأنها مخدّرة موضعياً، في نظره، بشعارات السياسيين الديماغوجية، الذين يستغلون « عناصر الرفض في المجتمع ليصبحوا رسل عنف منادين بنظرية التدمير البناء ».

إن الريحاني يرى في ذلك قانوناً يتخطى إرادة الأفراد، فيلامس المادية الفلسفية مطبقة على المجتمع ضمن نظرته الداروينية، معتبراً أن القادة « كانوا بلا شك مخلصين في البداية... لكن ما أن أصبحت مادة

الثورة في أيديهم حتى عجزوا عن مقاومة إغراء السلطة المحدثة... » وكأن « مادة الثورة » هذه تتكون في الوقت نفسه من الشعب ومن القادة، وطواعية الشعب، قابليته للانقياد، هي التي تصنع القادة مخترقة أفكارهم لتخاطب « اعماق النفس البشرية » لديهم، أي غريزة التسلّط... بانتظار أن تتكرر المسرحية التاريخية إذ « يبدو أن نظرية التواتر الأبدي لا تنفصل عن نظرية التدمير البناء » كما يقول الريحاني في مقدّمة كتابه.

ومع ذلك يلاحظ الريحاني تقدماً في اشكال الحكومات باتجاه الحكم الاشتراكي، حكومة العمال والسلام العالمي... ويؤكد أن محرك التاريخ بهذا المعنى، هو تلك اليوتوبيا، أي الشيوعية كفكرة تبعثها الثورة مرة بعد مرة لتبقى الشعلة الهادية مشعة على الدوام. وهكذا تستقيل المادية الفلسفية من فكر أمين الريحاني بعد إداء مهمتها المحدودة باعطاء فكرة التطور المصداقية التاريخية التي تحتاجها، وتفسح المجال لليوتوبيا كمحركة للتاريخ، وللمثالية الفلسفية لتأخذ دورها في جعل فكر الريحاني يقارع الواقع المر بدأب وعناد.

هنا نعود إلى مقالة « سنة ١٩٥٠ » لنجد أن تلك الرؤيا بقيام الثورة الاشتراكية « البيضاء » في العالم بعد ثلاثين سنة ليست سوى محاولة إرادية لانقاذ الحلم بالشيوعية من الثورة الشيوعية، المحكومة بالفشل في نظره.

ونتساءل: هل كان الريحاني يعتقد فعلاً أن رؤياه ستجد طريقها إلى الواقع، أم أنه يثابر على موقفه بنوع من العناد السيزيفي المستكين إلى نظريته هو في « التواتر الأبدي »... بين مادية فكره ومثاليته، في تعاقب لا ينتهي.

مما لا شك فيه أن محاولة الريحاني تلمس حركة فكره في حركة الواقع المادي مع تأكيد الدور الفاعل للفكر في المجتمع (المستقل عن رغباتنا

وارادتنا) يكسب هذا الفكر سمات ديالكتيكية. لكن هذه السمات تبقى أسيرة المثالية الفلسفية، بقدر ما يجفل الفكر البرجوازي تجاه الثورة فيحاول تأكيد استقلاليته المطلقة عنها..

و «برجوازي المستعمرات» هذا لا يلبث أن يدرك أن قدرته على الحفاظ على مثل هذا الموقع الوسطي (المستقلّ غير المستقرّ) يعود الفضل فيها إلى صمود الثورة البلشفية، فيحاول التشبث بهذا الموقع الوسطي وتثبيته، كما في مقالة الريحاني «نحن والأقدمون» المكتوبة سنة ١٩٣٠: «الهدف الأعلى للشعوب المحررة هو، على ما أرى، وسط بين بلشفية روسيا الماركسية واشتراكية أميركا الديمقراطية، فإن في البلدين تجري اليوم تجربات خطيرة مختلفة هي، في نشدانها العدل، أكبر قصداً وأبعد مرمى مما تقدمها من الاصلاحات في التاريخ القديم والحديث»[٥]. ولعل ما كان يرضي «اشتراكية» الريحاني، في موقفه الوسطي (البرجوازي الصغير) هذا، من «اشتراكية أميركا الديمقراطية»، هو الاسلوب الإصلاحي الجديد الذي اضطرت الرأسمالية الأميركية إلى اعتماده لمعالجة أزمة ١٩٢٩، في ظروف صمود المثال الاشتراكي الذي حققته ثورة أكتوبر «الماركسية». فحتى «اصلاحية» الريحاني تصبح ممكنة بفضل ثورة أكتوبر.

★ ★ ★

باختصار: إن مقدمات الاسئلة تستدعي سلفاً أجوبة بعينها: برجوازي المستعمرات لا يريد (لا يستطيع، لا يخطر في ذهنه...) القيام بخطوة إلى الأمام باتجاه الثورة الوطنية التي تعي معنى الإمبريالية، وتضع في برنامجها تصفية العلاقات الرأسمالية التي صدرتها هذه الامبريالية إلى

(٥) «الريحانيات» ج ٢، ص ٣٩.

المستعمرات. لذلك كان على البلاشفة أن يتصدوا لمهمة تصفية هذه العلاقات الرأسمالية في عقر دارهم في وقت أصبح معه من الممكن قيام الثورة الاشتراكية في بلد واحد عرف درجة من التطور الرأسمالي ويملك من الطاقات المادية والروحية ما يسمح برد هجوم الرجعية العالمية المتخبطة في تناقضاتها، هذا الهجوم المتوقع عليه إذا ما تجرأ فيه الثوريون على الانتصار، بينما تتضافر تناقضات العالم المتجمعة فيه لتحقيق وحدة العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين في نهوض ديمقراطي عام يدك معاقل الرجعية فيه ويكسر الحلقة الضعيفة من السلسلة الامبريالية التي تكبل العالم وتجره معها إلى هوة الحروب العالمية الدورية المدمرة.

لذلك بدا لينين أقل قسوة تجاه برجوازي المستعمرات منه تجاه « الاشتراكي » الأوروربي الذي خان الثورة. خاصة عندما كان هذا الاشتراكي هو كاوتسكي الذي كان يعتبر نفسه وصياً على الأممية الاشتراكية الثانية بعد غياب ماركس وانجلس. أما « الاشتراكي » البريطاني الدارويني ويلز فقد استقبله لينين متوجهاً إلى ما عرف عن أدبه من خيال واسع يقترن بالنقد المرهف، عارضاً عليه، كصحافي غربي مقروء، حقائق الثورة وبرنامجها للنهوض من هوة الفقر والأميّة، متوخياً من خلاله إيصال تلك الحقائق وذلك البرنامج إلى العالم أجمع. لكن ويلز تلقى كل ذلك من خلال فيلتر تشاؤمه الطبقي البرجوازي، فكتب ما كتبه عن « الحالم في الكريملين » ليحاول بعد ذلك استدراج البرجوازي الشرقي أو « السوري المسلم » كما اسماه إلى حرب بلاده الصليبية الجديدة ضد الثورة الفتية. ونجح في ذلك عملياً، فكان هو الشيطان الذي أغوى عقل الريحاني الذي سمح لنفسه بـ « الغزل » مع الشيطان، فكان هو فاوست الغربي « الناهض » كما كان فاوست غوته في زمنه يمثل البرجوازي الألماني، « الناهض » أيضاً، للحاق بمثال الحضارة البرجوازية الأسبق في أوروبا الغربية.

انه قانون تفاوت التطور يفعل فعله محدداً حركة الفكر السياسي على تناقضها، انطلاقاً من التناقضات التي يثيرها في الأساس المادي. لا مكان في الفكر المثالي لقانون « تفاوت التطور ». وبالتالي يظل هذا الفكر أسير الفعل « الاعمى » لهذا القانون، ويظل الريحاني، وفكر الريحاني المثالي، أعجز من أن يهتم بهذا الجانب المادي لحركة الفكر، منصرفاً في ترفعه عن « الماديات » إلى مبادلة روحانياته الشرقية بها، مع الغرب الذي سبقه إليها. ولذلك خبأ التاريخ له، ولأمثاله، أن تكون ثورة البلاشفة نفسها هي التي « تنحو إلى اشتراكية تعطف على وطنيات الشرق، ثم تتجه هاتان النهضتان... الواحدة نحو الأخرى »، ولكن ليس في « خط مستقيم » كما كان يأمل في طرحه للسؤال على ويلز الذي لم يستطع على أي حال حتى أن يكون مستقيماً معه، فأغاظه.

ففي غمرة السجالات تصدى الريحاني لكتابة « تحدّر البلشفية »، ليأتي لكتاب كنوع من تنفيذ لصفقة من جانب واحد: مساهمة « الشرقي » في تأكيد ما يقوله « الاشتراكي الغربي » في البلاشفة وثورتهم. مقابل ما يأمله من عطف على وطنيات الشرق. لكنه في الوقت نفسه يحاول أن يستبقي ثورته « الشرقية » سلاحاً في يده، للاستعمال عند الحاجة، إذا صح التعبير.

بهذا السلاح كان الريحاني قبل ثورة أكتوبر يرى في نفسه نوعاً من دون كيشوت (في « كتاب خالد » الصادر سنة ١٩١١ مثلاً). لكن نظرته النقدية إلى ذاته لم تنقذه عندما قامت الثورة التي كان يطلبها. ونظراً لأن بنية فكره لم تتغير فيما تغير العالم، كانت النتيجة، كما رأينا، أن دون كيشوت قد تحول فجأة إلى فاوست. علماً أن الريحاني يظل قادراً على الإزدواجية التي تسمح له بمراقبة ما يجري دي دواخله من تغيرات، ولو أنه يرفض الاعتراف بسهولة أن هذه التغيرات هي انعكاس لحركة خارج وعيه، في الواقع المادي.

لقد ذهبنا بعيداً في محاكمة منطق الريحاني. ولكننا لم نفعل ذلك إلا لتبرئة نواياه الإصلاحية انطلاقاً من قصوره الايديولوجي، كقصور طبقي تاريخي. وينبغي الاعتراف هنا أنه ليس من السهل على دون كيشوت أن يرى نفسه وقد باع روحه للشيطان. فاستعادة هذه الروح لن تكون من دون كيشوت عودة إلى مواقعه القديمة. إن «برجوازي المستعمرات» قادر، من موقع نقد دون كيشوت وفاوست فيه، وتجاوزهما، أن يجد نفسه مستعداً للقيام بخطوته التاريخية المنتظرة إلى الأمام. وهو عندئذ لن يسمى «برجوازي مستعمرات» بل الديمقراطي الثوري الذي يمكن محاسبته، كما يحاسب نفسه، انطلاقاً من كون الثورة واقعاً ملموساً لا يمكن تجاهله.

في كتاب «دون كيشوت» بالذات نجد من جانب الحكمة الشعبية (سانشو پانزا) قدرة نقدية لا تستوعبها لغة الأسياد. يقول سانشو پانزا في سياق أحد حواراته: «إن الله خلق الناس كما هم، وأسوأ مما هم أحياناً!» الله لم يتغير، لكن العالم تغير، وأصبح من الممكن أن يتحرك الفكر باستقلال عن مصادره، فيحاسب، ويحاكم... هكذا رأينا الريحاني، منذ سنة ١٩٢٨، يستقل عن ويلز في إعلان اعترافه بأن ثورة أكتوبر قابلة للحياة وبكونها تجربة جديرة بالدراسة. مثل هذا الاعتراف لم يأت من ويلز إلا سنة ١٩٣٤ ليقول: «لا بد لي من الاعتراف بأن لينين كان على أقل تعديلٍ انسانا عظيماً جداً.. إن عقله لم يتحجر ابداً وهو ينتقل من النشاط الثوري إلى التحولات الاجتماعية بمرونة مدهشة. وعندما تعرفت إليه في عام ١٩٢٠ كان يدرس بعزيمة الشباب امكانيات كهربة روسيا.. كانت محطة الدنيبر الكهرمائية في خياله». وليس صدفة أن الريحاني كان قبل توجهه الجديد هذا، الذي يفصح عن استعداده لإعادة النظر بموقفه في «تحدّر البلشفية»، كان قد تراجع في مقالة «جيوش المستقبل» (١٩٢٦)

حتى عن نظرته الداروينية الاجتماعية إذ عبر بوضوح عن أن فهم التطور الاجتماعي بحاجة إلى ماركس وليس إلى داروين الذي ظلت كشوفاته في مجال الطبيعة.

كتب الريحاني سنة ١٩٣٨ رداً على كتاب فيليكس فارس «منابت الأطفال» المعادي للسوفيات: «تقوم في بلاد السوفيات تجربة اجتماعية سياسية اقتصادية منقطعة النظير في تاريخ الانسان. وعلينا أن نصبر لنرى نتائجها. ليس من الحق ولا من العدل، ولا من الحكمة أن نسارع إلى شجبها أو نحكم اعتباطاً عليها... والصبر، في مثل هذه الانقلابات الاجتماعية لا يحسب صبرا إذا قيس بحقبة لا تتجاوز العشرين أو الثلاثين سنة».

أين كان صبر الريحاني هذا بعد قيام ثورة أكتوبر مباشرة؟ نعم لقد أصبح الريحاني أكثر حكمة. والفضل بذلك يعود لثورة أكتوبر، لأنها صمدت. ولو تسنى للريحاني رؤيتها تحقق صمودها الثاني (الحرب العالمية الثانية) لكان تغير بالتأكيد بشكل أكثر عمقاً.

استعادة الريحاني لروحه الديمقراطية الحقيقية تصبح ممكنة استناداً إلى حكمة جديدة تمثلها بروليتاريا لا يضيرها تلقيبها بـ «صان كيلوط»، لأن من يطلقون عليها هذا اللقب، أو ما شابه من الألقاب، هم أسوأ من الحالة التي خلقهم فيها الله، وهي حالة سيئة أصلاً. إنهم بكل بساطة: برجوازيون.

أما الريحاني فيظل وطنياً ديمقراطياً لا يرى حرجاً في ضيافة الشيوعيين.

غلاف الطبعة الانكليزية

THE

DESCENT OF BOLSHEVISM

BY

AMEEN RIHANI

Author of

The Book of Khalid, etc.

BOSTON

THE STRATFORD CO., Publishers

1920

إلى صديقي

« مايكل موناهَن »

كاتب المقالة الذي يتمتع بسحر نادر ،

وفيلسوف اهتمامات إنسانية واسعة ؛

رسول حرية وتعقّل في الأدب كما في الحياة،

إليه أقدّم هذا الكتيّب .

بذور للزارع

روسيا تصرخ: «يا بـروليتـاري!» فيردد التـاريـخ: - Sans culotte (*).

حكم البروليتاريا هو دورة أخرى من دورات أرجوحة الزّمن.

الأوتوقراطية هي حكم الأقلية الآتية من فوق؛ أما البُلشفية فهي حكم الأقلية القادمة من تحت.

نستطيع تشبيه المجتمع بعصا لا يقدر على إيجاد توازن صحيح فيه إلا حكم عادل. بيد أنّنا ما زلنا نحاول إيجاد مركز توازنها.

البُلشفيّة هي الطرف الآخر للقيصريّة.

في الديمقراطية الحقّة يكمن دواء معظم أمـراضنـا السيـاسيّـة والاجتماعيّة؛ لكن بعض هذه الأمراض يجب أن يظلّ موجوداً ليعطينا الزخم للاستمرار.

(*) تعبير ساد في الثورة الفرنسيه ويعني حرفياً «غير المَسَرْوَلين». وقد وردت دلالته الحقيقية في المقدّمة.

ما زالت الحكومة، الديمقـراطيـة حقـاً، مثلاً أعلى علينـا أن نحقّقه.

الثورة يعظّمها المفكّرون، ويمجّدها الشعراء، ويُقرُّها الحالمون، ويستنزفها السياسيون.

الثورة تخدّر طبقةً في المجتمع تخديراً. موضعياً وتجري عملية على الطبقة الأخرى.

ربما كانت البُلشفيّة ماركسيـة مـن حيـث النظـريّـة لكنهـا هولاكُوِيّة عملياً. وربما كانت متحدرّة من أوروبا، لكنها شرقيّة في تراثها، شرقية في مزاجها، شرقيّة في طبعها.

الشرقيون هم المتطرّفون في العالم: فهم كأفراد عبيد للنّزوات، وهم كأنماط عبيد للسلطة. الواحد منهم لا يعترف بقانون، في حين لا يعرف الآخر استثناءً للقانون.

إن الشرقيّ في الروسيّ أشعل نار الإشتراكية أما الأوروبّي فيه. فلم يجد بعد ما يطفىء به هذه النيران.

مقدمة

مراراً في التاريخ ثار الناس على التفاوت الحياتيّ رافضين الخضوع لقيود القوانين والعقائد. وغالباً ما خاضوا مرحلة من الشيوعية والإرهاب الدمويّ على أمل إيجاد الدولة الفضلى في نهاية المطاف. واعتنق قادتهم ـ الذين كانوا بلا شك مخلصين في البداية ـ الحلم اليوتوپي؛ واعلنوا أنفسهم ممثلين لمثلها العليا، والرُّسل الموعودين بنِعَمها. لكن ما أن أصبحت مادة الثورة في أيديهم حتى عجزوا عن مقاومة إغراء السلطة المحدثة؛ وسرعان ما حدث لهم ذلك التحوّل نحو ما يسميه التاريخ، وغالباً ما كان على حقّ في ذلك، بالديماغوجية حيثما يفشلون وبالأوتوقراطية حيثما ينجحون.

وفي كلتا الحالتيْن استغلّ هؤلاء القادة عناصر الرفض في المجتمع ليصبحوا رسل عنف منادين بنظرية «التدمير البنّاء». لكن عوضاً عن خلق يوتوپيا على أنقاض الدّمار الذي صنعته أيديهم، يظهر لنا التاريخ أنهم لم ينجحوا إلاّ في إقامة حكومة أخرى سرعان ما تصبح بالممارسة أشد استبدادية وأكثر فساداً مهما

كانت أسسها صحيحة ومتينة.

بيد أن رؤيا الدولة الفضلى التي نبّهت الشعب من سبات العبودية وحملته على التمرد وألهبته بالوعود البّراقة بحيث قادته إلى التضحية بالنفس، إلى الشهادة، إلى التّدمير، هذه الرؤيا ظلّت - رغم كل شيء - تختمر في تطلعات الأمم التالية. ويبدو أن نظرية « التواتر الأبديّ » لا تنفصل عن نظرية « التّدمير البنّاء ».

ومهما كان مدى طموح قادة الحركات التي تبنّت هذه النظرية وإخلاصهم ومدى أنانيتهم وتجردهم من الضمير، ومهما كانت قسوة رسل المساواة والعنف وتصلّبهم، فإن الأمة التي يقلبونها تستعيد توازنها إن عاجلاً أم آجلاً، وتعيد إرساء مبادىء العدالة والتقدّم على مستوى أعلى بواسطة عاملي القانون والنّظام.

ذلك أن الأمة تخرج عادة من غمار جَيَشانٍ ثوريٍ ما وهي أقوى خُلقياً وروحياً. لكن هذا هو الاستثناء الوحيد فقد كانت كل الحركات التي قامت في العالم ساعية إلى إنشاء يوتوپيا على الأرض بحد الخنجر أو السيف أو الحربة أو بالرشاش أو حتى بواسطة مجموعات مسالمة محكومٌ عليها بالإخفاق.

لقد سار المتطرّفون على خطى كل طغاة السياسة وكل دجالي الأديان مهما كان نجاحهم المؤقت براقاً وطويلاً. ولا يجدر بنا أن نلومهم على إقحام أمة ما في خضمّ الفوضى والجريمة، بل على الحطّ من قدر المثل العليا لليوتوپيا بشدّها إلى نير قوى الرفض المدمّرة

لدى شعب من الشعوب.

ويصح هذا القول على العالم القديم كما على العالم الحديث: هذا ما سأحاول برهنته في هذه الفصول متتبّعاً عبر التاريخ أبرز الحركات التي قامت ضد نظام الأمور القائم. الفرق الوحيد هو في خلفيات هذه الحركات وبيئاتها ممّا يضفي عليها الألوان المحلية المميّزة لها ويعطيها أسماء غريبة الوقْع.

من ناحية أخرى، يكمن عادة طغيان التفاوت في أساس كل التمردات والثورات. بيد أنه كان في الماضي مجسّداً في الأديان وفي الأوتوقراطية، أما اليوم فتجسده الصناعيّة (Industrialism). وفي الماضي كان السادة هم الملوك والكهّان، في حين أن السادة اليوم هم أقطاب الصناعة والقادة العماليون. لكنّ في أي من الوضعيْن، فإن أي شعب مضطهد طالت معاناته يساق في النهاية نحو أقصى حدود المادية المعبّر عنها بالرّفض الشامل (Universal negations).

مزدك والمزدكية

إنها البُلشفية التي نلتقي بها في زمن مبكّر هو القرن الخامس في بلاد فارس. كان رسولها وقائدها ـ واسمه مزدك ـ كاهناً في نيسابور قبل أن يضحي نبياً. وكان على العرش آنذاك الملك **قُباذ**، الأب الوضيع لأنوشروان العظيم. وكانت المسيحية التي دخلت فارس لا تزال مشوشة نتيجة للمناظرات حول الطبيعة الواحدة والثنائية للمسيح وللاضطهادات التي ترافقت معها عموماً.

وحمل لاهوت الآباء وفلسفة القديس بطرس الانشقاقات إلى فارس عبر أرمينيا، ممّا أضعف الإيمان المعُتَنَق حديثاً والذي كانت له سيطرة هزيلة على الشعب. والمؤكد أن نفوذه على الملك قوباذ كان ضئيلاً أو معدوماً. أما بالنسبة لمزدك فلا بدّ أنه وجد تطلّعاته الأولى في القديس بطرس «القانون يصنع الغضب الأعمى؛ وحيثما لا وجود للقانون، لا وجود للخطيئة»: هذا ما أعلنه للناس على أنه وحي إلهيّ، ثم انطلق يضع استنتاجاته ويتوسّع فيها. وكان إلهامه الثاني أن كل الناس قد ولدوا سواسية ولهم الحقّ

في الاحتفاظ بهذه المساواة خلال الحياة؛ الإلهام الثالث نصّ على أن كل شيء ملك لله، وليس من التقوى في شيء أن يدّعي الرجل أو أن ينسب لنفسه ما هو ملك للخالق.

إذن، القانون يصنع الغضب الأعمى، والناس جميعاً ولدوا متساوين، والله هو المصدر المباشر للأشياء كلها والمالك لها: بهذه التعاليم الثلاثة الرئيسية باشر مزدك سيرته اليوتوپية متعقباً شبح منطقه المشؤوم. لقد أخذ كلام القديس بطرس حرفياً وأهمل روح النصّ. أو ربما لم يهبه الله النعمة الكافية كي يدرك جوهر الانجيل الحقيقّي فيعتبر التعاليم المدروسة للتسامي بالمؤمن إلى حرية حياة الروح مجرد تعاليم لاهوتية أو صوفية.

لقد أراد مزدك الحرية ـ والحقيقة أنها كانت حرية من النوع الذي هو اليوم موضوع مطالبة شعبية: «حيث لا قانون، لا خطيئة». لقد تم تحريف كلام القديس بطرس إلى رفض شامل ادّعى مزدك أنه اكتشفه في صدر زرادشت الإلّهي بالذات بواسطة النار. ذلك أنه سيدمّر الدين الجديد بتوسله مساعدة من الدين القديم. وسيقيم حكم العدالة التامة على الأرض ليبرّر الملكية والقدرة الإلّهيتيْن. فعندما تكون ملكية كل الأشياء الدنيوية منوطة بالله، فهذا يعني أنها وُجدت ليشترك في استعمالها الجنس البشري ككلّ.

والواقع أن مغالطات مزدك الثلاثة اجتذبت الشعب أكثر مما

فعلت المسيحية. كما كانت أدوات ممتازة للتحرك المضادّ. وتحرك مزدك، ومعه تحرّك الكثيرون. لكن رغم نجاحه الأوّلي فقد كان يعلم أن الهيكل الجديد: هيكل النار والحرية والملكية المشاعيّة لن يصمد طويلاً دون إقرار ودعم ملكيَّيْن. أما عندما يترأس الدين الجديد نبي وملك، فسينتشر ويزدهر وينتصر. ذاك النبيّ كان موجوداً، لذا فقد انطلق ليحوّل الملك عن دينه؛ ومؤهلاته كانت تقليدية: فقد ابتدأ بضرب المثل الأول في الورع والتقشّف؛ فارتدى الصوف الخشن حارماً نفسه في البداية من كل الأمور الدنيويّة، واعتكف يتأمل ويصلّي.

وعندما طلب الملك قُباذ معجزة قبل أن يعتنق الدين الجديد لم يخب أمله: فقد دعاه مزدك إلى الهيكل حيث سمع النار تخاطب النبيّ. وحقيقة وجود رجل اختبأ خلف المذبح وأعار النيران لسانه لم تكن بذات أهمية: فكل المؤرخين ابتداءً بالطبريّ وانتهاء بغيبون يتفقون على أنّ مزدك كان دجالاً بكل ما في هذه الكلمة من معنى؛ أما قُباذ فقد كان وغداً ملكياً راق في عينيْه المعتقد الجديد لأكثر من سبب: إنه كان مستعداً لتقبّل أي عجيبة تافهة على أنها إلّهية.

لقد كان للملك رغبة شهوانية محّرمة لا يمكن أن يُقرّه عليها إلا دين مثل المزدكيّة. وكما يقول أحد المؤرخين فهو «لم يكن صالحاً على صعيد الضمير»، كما لم يسعد باعتلائه العرش: ذلك أن أخاه وحاشيته كانوا ينغّصون عليه ملكه. حتى إذا ما اعتنق

المزدكية اختطفوا التاج من على رأسه. ورمي في السجن كتحذير لمزدك وأتباعه. لكنّ التحذير لم ينفع، لأن الحركة كانت قد ربحت إلى جانبها دعم الملكة إضافة إلى الملك والنبيّ: فقد أصبحت زوجة قُباذ مزدكية متحمّسة. وفي إحدى الليالي وبكلمات معسولة للسجّان استطاعت حمل زوجها بعيداً عن السجن بعد أن أخفته في فراش. وكان ذلك إشارة انتصار للمعتقد الجديد. ومنذ ذلك الحين أطلق مزدك بن بامبادان على نفسه ألقاب الإشارة والبرهان والكلمة والمخلص.

وانطلق أتباعه بحماسة وعنف ليبرهنوا على إخلاصهم لعقيدته. فاعتبروا كل شيء مشاعاً. «البضائع والنساء والأطفال وما تبقّى». وعلى امتداد ما يزيد عن خمسين عاماً لم تكن هناك هوادة في الممارسة التي رافقها طبعاً نهبٌ وسفك دماء. والواقع أن كلّ الجرائم التي قد تولدها الفوضى واللاقانون ارتكبت. وفي كل مكان قام مريدو مزدك بوضع أيديهم على زوجات الآخرين وعلى بناتهم وأملاكهم. ولم يكن الملك قادراً على معاقبتهم إذ كان هو نفسه مزدكياً.

والجدير بالذكر أنه عندما هرب قباذ من السجن التجأ إلى الهون البيض، وهي قبيلة قوية في آسيا الوسطى كانت قد غزت بلاد فارس وانهزمت على يد «باهرام غور» العظيم الذي يقدم له الشاعر عمر هذا الثناء الساخر:

«وبهرام، الصيّاد العظيم داس الحمار الوحشيّ على رأسه،

لكنه لم يستطع أن يقطع عليه نومه » .

بيد أن الهون البيض كانوا لا يزالون مخيّمين على الحدود في انتظار فرصة لشنّ هجوم كبير آخر . وأتت هذه الفرصة عندما وصل قُباذ وأقام مباشرة حلفاً مع اعداء بلاده . وقاد الغزو على رأس جيش من الهون البيض ، ودخل العاصمة منتصراً ، وبطش بأخيه الكافر على العرش واستعاد التاج .

وهكذا اعادت المزدكيّة التي عانت من كبح وجيز جداً في غيابه لتصبح مرة أخرى قوة إرهاب وخوف في الأرض . وباسم المساواة واللاقانون والشيوعية انقلبت الموازين : فأصبحت كل الجرائم مبرّرة ومغفورة ؛ وبالتالي افتقر الأغنياء بينما اغتنى الفقراء ؛ وفي كل مكان كانت سيطرة الرعاع هي العليا . وتمّ إنكار الدين والأخلاق وإبطالها بعد أن أصبح الفرد قانوناً في حدّ ذاته ؛ وساد الأقوياء سواء أكانوا من بروليتاريا ذلك الزمان أم من برجوازيّته .

بيد أنّ أشد ما يثير العجب في المزدكيّة أنها لم توجد إلا نادراً خارج المشرق حيث تسير التقوى والجريمة يدا بيد . ففي حين نجدها تشجّع على كل أنواع البغائض التي لا توصف ، بل وتقرّها ، إلاّ أنها فرضت على أتباعها نظاماً صارماً يقول بقدسية حياة الحيوان . مزدك نفسه كان نباتياً ، فمنع قتل الحيوان سواء أمن أجل الطعام أم لمجرد اللهو . وبالفعل ، فقد كان قتل رجلٍ لأنه يمتلك من ثروات الدنيا الشيء الوفير هو في نظره فضيلة ؛ أما قتل

حتى مجرد حشرة فقد اعتبره جريمة. وظلّ يصلّي ويلبس الصوف الخشن حتى في أواخر أيامه عندما أعيد توزيع ثروته الخاصة وحريمه على الشعب. وكم ينطبق عليه البيتان من الشعر العربي القائلين إنه «وضع أجراساً على نعليه ليبعد الحشرات عن دربه في حين الخنجر في يديْه كان يقطر دماً باحثاً عن ضحايا لغضبه»(★).

وعندما مات الملك قُباذ تصنّع ابنه أنوشروان العظيم الاهتمام بالعقيدة الجديدة. وأوصلها إلى أعلى درجات المساواة وقادها نحو الشيوعية المطلقة ألا وهي الموت. ففي احتفال تتويجه ألقى خطاباً يليق بامبراطور عظيم وعد فيه رعاياه بالعديد من الأمور الحسنة ودعاهم إلى مساعدته على تطبيق وعده. ويخبرنا الطَّبريّ أنه أمر بعدها رؤساء الطائفة بالمثول أمامه حيث قطع رؤوسهم. ويقول آخرون إنه قلّد «ياهو» في كتاب الملوك. ممّا يعني أنه جمَّع المزدكيّين في الهيكل وأعطى الأمر لجلاّديه فانقضّوا عليهم وأوصلوهم في هنيهة إلى المساواة الأسمى.

ثم أصدر أنوشروان مرسوماً أبطل فيه ممارسة المزدكيّة، وأكّد على الحقوق المدنيّة في المجتمع. وجرى توزيع ثروات المزدكيّين على الفقراء وأعيدت الثروات والأملاك التي جرى التثبّت من

(★) «He wore bells on his sandals to warn the insects from his path, While in his hand the dripping dagger sought the victims of his wrath».

ملكيتها إلى أصحابها الشرعيين؛ أما النساء اللواتي استعبدتهن الشيوعية فقد حُرِّرن وأعطين الخيار ما بين العودة إلى بيوتهنّ السّابقة أو البقاء مع من اعتدْنَ العيش معهم، لكن كزوجات شرعيّات.

تلك كانت عدالة أنوشروان! لكن على الرغم من الرؤوس التي قُطِعَت وأسلوب ياهو في البطش فقد ظلت المزدكيَّة تنخر في التّراب ونجحت في شق طريق لها إلى بلاد أخرى. ففي سوريا لوحظ انتشار قانون مشاعيّة النساء الجديد، كما انتشر إلى جانب تعاليم مزدك الأخرى في الغرب؛ ويخبرنا علماء الآثار أن البقية الباقية من الغنوصيين(★) القدماء قد اعتنقت هذه التعاليم.

(★) الغنوصيون (Gnostics): أتباع مذهب العرفان، وهو مذهب بعض المسيحيين الذين اعتقدوا بأن المادة شرّ وبأن الخلاص يأتي من طريق المعرفة الروحيّة.

الخوارج

في الجزيرة العربية بعد موت محمّد رفضت مجموعة من المتطرّفين والمتعصّبين كل سلطة قائمة، سواء أكانت زمنية أم دينية، معلنةً أن لا حكم إلا لله، ولا إمرة إلا له. والنبي بالذات هو المسؤول إلى حدّ معين عن تصرفهم هذا فقد أعطى العرب ديناً وشبه دستور ونظماً أخلاقية، لكنه قصّر عن وضع قواعد تتحكم بحق الخلافة أو حتى اقتراح شيء من هذا القبيل. فأضحى المجال مفتوحاً أمام أيٍّ من أصحابه ورفاقه تكون له الإرادة والقوة وسوء الحظ كي يخلفه. غير أن الخليفتيْن الأوّليْن نالا الثقة بهما وحصلا على مبايعة المؤمنين. أما الثالث فكان أول من اغتيل؛ في حين كان للرابع وهو عليّ، والذي كان مصيره في النهاية كمصير سلفه، كان له منافسون على الخلافة، ومن بينهم معاوية الداهية القويّ. وهكذا، بعد أربعين عاماً على وفاة النبيّ هزّت الحروب دولة الإسلام، ومزّقها الصراع بين القبائل.

ولم يكن ذلك يبشر بالخير، كما لم يكن أمراً يفتخر به. ومن بين الذين تمردوا ضد أحد مدّعيْ الحق بالخلافة مجموعة المتطرفين

الذين ذكرناهم والذين أنكروهما معاً ولم يطيعوا سوى القرآن. وكانت حجتهم أن النبيّ لم يسمِّ خليفة له ولم يضع قاعدة للخلافة، لذا فمن الواضح أنه لم يعتقد بتفويض سلطته المقدّسة إلى إنسان ما. لذا فإن كلاً من علي ومعاوية وعمرو (بن العاص) هو مغتصب للحكم ومن حق كل مسلم حقيقي أن يُنكر عليهم المبايعة؛ لا بل من واجب كلّ مسلم العمل على التخلّص منهم جميعاً إعلاءً لشأن الإسلام.

لقد كان الخوارج الذين بدأو. هذا التحرّك المسلمين المتزمّتين الوحيدين الذين استطاعوا بإدراكهم ما وراء أسطر الكتاب المقدس أن ينظروا إلى الحكمة الخفية والإرادة الإلّهية: لقد ارتأوا أن كل حكم ينبثق عن الله ـ وهذا تنويع لمبدأ مزدك القائل: « كل ملكية هي في يد الله » ـ والإنسان مسؤول أمامه وحده. فلا إمرة إلاَّ لِلّه وحده، ولا يعترف الخوارج بأمير غيره. أما من يدّعون تمثيل الله ونبيّه على الأرض فهم مغتصبون، وبالتالي دجّالون. ويجب ألاَّ يتحكم بالإسلام أوتوقراطيّ هو الخليفة أو الإمام، بل مجالس محلّية ينتخبها الناس. وهذه هي الديمقراطية العزيزة على قلوب العرب حتى قبل ظهور النبيّ. واعلن الخوارج أنهم وحدهم الممثلون الحقيقيّون للمحمّدية وللديمقراطية؛ وسيسعون إلى جعلها يسودان بالسيف، كما سيقللون من أعدائها بالاغتيال.

وبناءً عليه، التقى في أحد الأيام ثلاثة من قادة الخوارج عند الكعبة وأقسموا بالحجر الأسود وبالقرآن على تنفيذ خطّتهم

الإجرامية. واختار كل منهم ضحيّتـه، وكـان مـن المفترض أن يغتالوا علياً ومعاوية وعمرواً معاً في يوم معلوم وساعة محدّدة. بيد أن خطّتهم انكشفت، فقرر الخوارج أن يقاتلوا علناً على عادة العرب الأقحاح، فأعلنوا الحرب على علي ومنـافِسَيْـه في سـاحـة القتال؛ غير أن قوات علي هزمتهم في معركة النّهروان. فتُشتِّتوا، لكنهم لم يُسحقوا. وبدلاً من أن يكوِّنوا جيشاً موحّداً انقسموا إلى فرق مختلفة شنّت حملة تحريض سرّيّة في الجزيرة العربية وفي بلاد فارس ضدّ السلطة الإسلاميّة، الزمنية والروحيّة: النبيّ مات، أما الله فحيٌّ لا يَزول: كان ذلك هو الشعار الذي همست به المجالس السرية والذي سيزلزل أسس الدين نفسها.

وبعد هزيمة الخوارج لم يعد أحد يسمع بهذا الشّعار لأكثر من مائة عام تلت. لكن في القرن التّاسع أحيـاه عبـد الله بـن ميمـون القداح الأهوازيّ من جديد موسعاً فيه. لكنّه امتلك من الحكمة ما جعله يدرك أنه ما لم يصبح أتبـاعـه متّحـديـن اتحاداً قـويـاً ومسلحين تسليحاً جيّداً فلن يكون نهج الخوارج بذي فائدة له أو لغاياته. وكم كانت سامية غايات هذا الفارسي الأهوازيّ! لقد بدأ بأن اسَّس جمعية سرية يفترض أن تُوَحِّد فيها العرب والفرس، المسلمين والمسيحيين واليهود ـ أي في الحقيقة كلّ البشر.

من جهة أخرى كان للقدّاح كذلك طموحه السياسي ممّا لا يمكن إشباعه بمعاداة علنيّة للسلطات القائمة؛ لكنه ابتدع حقاً له بالخلافة مستحدثاً.

وكان اسماعيل، ابن الإمام السادس بعد علي، متحدراً من صلب هذا الأخير. وبحذق قام القدّاح الخبير بالمعتقدات الباطنية بوضع نظرية الإمام المستتر أو غير المجسّد. وظلّ ينتظر اللحظة النفسية المناسبة مضمراً هدفه الخفيّ، ألاَ وهو طموحه في أن يقدم نفسه للمسلمين كأول إمام مكشوف والخليفة بعد اسماعيل. لكنّه مات خائب الأمل: فعبيْد الله هو الذي أوْجد السّلالة الحاكمة الجديدة. ومع ذلك فقد سمّي القداح وأتباعه بالإسماعيليّين: وهو اسم يحتقره المتزمّتون المحمّديون ويخافونه حتى اليوم لأنه عندهم مرادف للغدر والفسوق والفوضى والإجرام.

ذلك أن جمعيّة القدّاح السرية قد أقيمت على أساس الرفض الشامل وغُلِّفت بلحافٍ فلسفيّ هشّ. ولم تكن أسرارها العميقة تُكْشَف إلا لأولئك الذين وصلوا إلى أعلى الرتب في الدعوة. وكان لها رسل ومبشرون يدعون «الدُّعاة» (مفردها داعية) يعظون مبشرين بتعاليمها السياسية ذات المظهر الدينيّ. وقد قدّمت إغراءات إلى كل الطبقات والعقائد وأوصلتهم إلى إنكار شامل لتعاليم الإسلام عبر تأويله تأويلاً باطنياً. فقد استخدم الاسماعيليون التفسير المجازي. يقول أحد المستشرقين: «كانت عقيدتهم الداخلية فلسفية انتقائيّة». وبكلمات أخرى، أعيد إحياء المزدكيّة من جديد، ونفض الغبار عن فكرة الخوارج، واستعملا معاً وقار حكمة كلٍّ من الأفلاطونية والفيثاغورسية المحدثتيْن. بيد أن بعض الإسماعيليين بالغ في التأويل وهو يفسّر القرآن إلى حدٍّ قاده نحو إبطال كل الشعائر العلنية للعبادة وإقامة ما كان من

حيث الشكل نظاماً فلسفياً محضاً ومن حيث الجوهر نظام فسقٍ أخلاقي، وذلك على حطام كل سلطة زمنية ومدنيّة وكل ما أتى به الوحي.

القرامطة

كان من بين أبرز اتباع القدّاح الأهوازيّ عربيّ من البحرين لُقّب بقُرمُط أو قَرمَط (بفتح القاف والميم أو بضمّهما) انشأ في العراق دعوة سرية خاصة به وذلـك في أواخـر القـرن التـاسـع (٨٨٠ م)، ومثل معلّمه القداح كان يعظ مستخدمـاً التـأويـل؛ وعلى غراره كان من تعاليمه «الائمة المستورين والمكشوفين»، إلا أنه أضاف إليها ما مؤدّاه أنه طالما كان الإمام غائباً فيجب أن يقوم مبعوثون بإظهار قضيته وإعلاء شأنها. في بادىء الأمر قام حمدان قرمط بدوره المتواضع وما لبث أن أصبح قائداً لحركة جديدة. ومما يثير الفضول كيف كان أتبـاعـه يتغيَّـرون حسـب المراتب التي يصلون إليها في الدعوة السرية من محمّديين أتقياء مخلصين إلى ملحدين فوضويين، وبكلمة أخرى إلى مزدكيّين.

كان سلم مراتب الدعوة عريضاً عند قاعدته مستدق نوعاً عند قمته من حيث يندفع القرامطة متهورين ليقتحموا عالماً متجدداً من الحرية والمساواة المطلقتيْن. وعندما يبدأ المستجيب بإحكام تثبيت قاعدة سلّمه على أرضية الإيمان ينبّهه قرمط إلى أن القرآن

مليء بالألغاز، التي ينبغي أن تُعلَّم وتُشرح. وغالباً ما أخطأ المعلمون الأوائل في الإسلام في فهمها؛ سبعة أئمَّة فقط كانوا معصومين أما الباقون فقد أخطأوا جميعاً. اصعد، اصعد إلى أعلى: كل إمام معصوم له حجة مطاع في كل المسائل؛ آخر إمام كان اسماعيل. تقدم خطوة أخرى: قرمط هو حجّة اسماعيل. درجة أخرى وتختفي التقاليد الدينية من الأفق. أما الدرجة التالية فتتخلص من الدين نفسه: إذ لا تعود الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج ضرورية للخلاص. انتبه، فأنت تصل إلى القمة إلى نقطة التّلاشي حيث تصبح حراً في إضمار أي نوع من الإيمان أو الكفر طالما لا تعترف بمطلق سلطة، زمنية كانت أم روحية، ما خلا سلطة قرمط النبي الجديد. وهكذا كان القرمطيّ يتخلى عن معتقده ويتنكر لدينه تدريجياً لكن كان من واجبه القتال ضد كل سلطة وكلّ حكم إسلاميّين.

ذلك أنه مذ جمع الاسلام السلطة الروحية والزمنية في حاكم واحد هو الخليفة، أو الإمام، والجماعات السرية تقوم في الأصل احتجاجاً على معتقد إسلامي أو أكثر إضافة إلى معارضة السلطات القائمة. وبما أن الاسلام قام بالسيف كما بالقرآن، ووحّد في شخص الخليفة منصبيْ كبير رجال الدين والملك الحاكم، فإننا نجد الخلفية الأساسية الكامنة وراء الانشقاق لدى الأكثرية الساحقة من الفرق السرية وغير السرية هو التنافس على الحقّ في الخلافة. وفي بداية أمرهم قدّم القرامطة، المشتهون للعرش سرّاً، تنازلات معينة للدين. لكن بينما تبنوْا ركنْي الإسلام الأساسيْن

ألا وهما: أن الله قادر على كل شيء وحتمية القضاء والقدر فقد أعلنوا أن الأركان الأخرى عقيمة لاطائل تحتها ـ مثلما يّدعي الوهابيون اليوم ـ بل هي شراك موضوعة بهدف إعلاء شأن قسم محدد من البشر على حساب الأغلبية العظمى. والقرامطة هم الذين سيحررون الأغلبية من هذه الشراك: إذ سيدمرون أسس النظام الموجود تدميراً تاماً ويحررون الناس من طغيان كل الأخلاق والشرائع والعقائد وإعادة تأسيس ولائهم المباشر لله.

نجد بعض ما سمي بالأسرار العليا لدى الصوفيين في أيامنا هذه. لكن الصوفية لا تلجأ إلى التحرك والتمرد. إذ ينسلخ الصوفي عن العالم وكل شروره وطغيانه ويصعد السلم إلى درجة التلاشي، إذا جاز التعبير، حيث يبقى في مكانه في الوقت الذي كان فيه القرامطة والإسماعيليون والفرق الأخرى الشقيقة سيقاتلون لاستبدال حكم الله بحكم الإنسان على الأرض. والعربي عليم بالصحراء من جهة وبالمجرّدات الميتافيزيقية من جهة أخرى. إنه سريع التقبل، وهو في الواقع مؤمن أكثر مما هو متديّن. فعمق حدسه بالاحتمالات التي قد تكون كامنة في أعماق المجهول تبعث فيه سرعة تقبل جاهزة سهلة لأية رسالة يفترضها إلهية. وإذا كان هناك نبيّ ما، فلم لا يكون هناك آخر؟ فلا شك في أن محمّداً لم يختتم علاقة الأمة العربية بالله. هذا هو السبب الديني الكامن وراء نجاح قرمط نجاحاً عظيماً.

أما السبب السياسي فهو أجدر بالاعتبار: لقد كان الخلفاء العباسيون مغتصبين للسلطة، ومعظمهم إما طغاة أو خلعاء. هذا

علاوة على تفضيلهم الغرباء في بلاطهم على العرب رغم مكائد الأوّلين السّريّة ضدهم. وسرعان ما أضحى حراس قصر الخليفة المعتصم التّرك مالكين زمام السلطة في بغداد. واستفزّت مكائدهم القرامطة الذين وجدوا فيها سبباً إضافياً للثَّوَران. فتنصلوا من بيعة العباسيين وتنكروا لخيلائهم الدنيوي شاجبين طغيانهم وتصرفهم اللاوطني ثم أعلنوا، أخيراً، الحرب عليهم وكانت صيحتهم للحرب: «الله حيّ.. حسبنا الله».

وبمثل هذا المزج ما بين المسائل الدينية والسياسية، وانطلاقاً من رفض إجمالي لا يقبل بغير الله في الدنيا والآخرة، رفع القرامطة مستوى تمرّدهم: بحيث ظلوا طوال قرن أو أكثر سادة الجزيرة العربية بلا منازع مرهبين خلفاء بغداد وأصبح قرمط بعد زمن قصير من بدء نشاطاته التبشيرية هو **النبي** و **الهادي** و **الملهم**. كما دعي أيضاً **الجمل** و **الكلمة** وحتى **الروح القدُس** ـ الناطق باسم المسيح. ويبدو أن جنون الايمان بالعصر الألفي السعيد الذي سيملك فيه المسيح على الأرض، والذي كان قد بدأ آنذاك في أوروبا وصل إلى بلاد العرب وسرعان ما استوعبه قرمط العالمي في مخططه للخلاص.

معظم أتباع قرمط أتى من القبائل البدوية التي وجدت الاسلام مضجراً أكثر ممّا ينبغي ومتطلباً أكثر مما يجب؛ وكانوا مستعدين للانخراط في أية حركة تُغري فيهم روح التحرر ونزعة النّهب. وكانوا مقاتلين مستميتين لا يقهرون، وبإمرة قائدين هما أبو سعيد وابنه أبو طاهر، اللذان استوليا على عمان والبحرين واستقرّا في

الأحساء خلف رمال الصحراء الحمراء المحرقة حيث أمنوا جانب أي هجوم أو غزو. وفي الشمال ساروا نحو العراق مدمّرين كل شيء في طريقهم حتى وصلوا إلى سوريا الشمالية، فـاجتـاحـوهـا كالإعصار واستولوا على بعلبكّ وأعملوا السيف في رقاب أهلها. ولم يكن في عيدان القرامطة خَوَرٌ وهم في ساحة الوغى: فقد تمكّنوا جميعاً من الأسرار العليا، لذا تراهم يقاتلون كالشياطين في سبيل إقامة ملكوت الله على الأرض. ولم يصمد جيش الخليفة أمام هجماتهم المستميتة ومذابحهم. كانوا يـرمـون بـأنفسهـم إلى التّهلكة طعمة للموت مطيعين أوامر رؤسائهم طاعة عمياء.

لكن مكّة هي قبلة كلّ مسلم، وبالتالي كل تمرّد إسلامي، فمن دونها لا يكتمل انتصار. وهكذا اجتاح القرامطة الصحراء تحت إمرة أبي طاهر باتجاه مكة وحلوا على المدينة كجحافل الجراد في موجات متتالية في اوج موسم الحجّ وارتكبوا باسم الله جرائم وانتهاكات لا توصف: ثلاثون ألف حاج ذبحوا، وزمزم غصّت بجثث القتلى؛ أما الكعبة بيت الله فقد دنّست ومُزّقت أستارها المقدسة شر تمزيق، وحمل الحجر الأسود أقدس مقدّسات الاسلام إلى الأحساء ـ لكنه أعيد إلى مكانه بعد عشرين عاماً.

وعلى الرغم من أن فظائعهم وحدت الفئات المحمّدية ضدهم لفترة من الزمن فقد تابعوا إحراز النصر بعد الآخر على امتداد سنين عديدة من استيلائهم على مكة وتدنيس الكعبة ناشرين في الأرض إرهاب قوّتهم. لقد كانت حـربـاً شنتهـا الفـوضـويـة والسَّلْب، لا ضدّ الاسلام وحده، بل ضدّ المجتمع وكلّ مؤسساته

المنظّمة. يقول «غيبون»: «يمكن اعتبار طائفة القرامطة السبب الثاني لانحطاط إمبراطورية الخلافة وسقوطها».

ومن جهة أخرى يمكن اعتبار موت أبي طاهر قائدهم العظيم من الأسباب الرئيسية الكامنة وراء انحطاط القرامطة وسقوطهم. فالبدو الذين التحقوا بالحركة وكانوا المسؤولين الرئيسيين عن نجاحها انقلبوا عليها حالما بدأت قوتها تتضعضع. وفي أواخر القرن العاشر وبعد موت أبي طاهر انهزم القرامطة في العراق وسرعان ما فقدوا التحكّم بالحج. وهكذا لم تعد القبائل البدوية بحاجة إليهم. فلم تمتنع عن دعمهم فحسب، بل تمرّدت على ما تبقى لهم من سلطة. وعمّ التمرّد وبدأت الأقاليم تستعيد استقلالها واحداً بعد الآخر. ويقال إن شيخاً بدوياً قام وحده بمحاصرة القطيف عاصمة البحرين والاستيلاء عليها.

وما زال الوهابيّون يحكمون الأحسَاء في أيامنا هذه محتفظين باستقلالهم حتى عن ملك الحجاز الجديد. وتحت رماد تزمُّتهم المحمديّ تَعِسُّ نار القرامطة. وكانوا بدورهم قد استولوا على مدينة مكة المقدّسة ونهبوها وما زالوا يرعون أخطر المخططات التآمرية عليها وعلى الإسلام تحت ستار من التقوى وانتحال العلم.

إن القرامطة لم يدمروا تدميراً ماحقاً، مثلهم في ذلك مثل المزدكيّين والخوارج، فلهم خلفاء آخرون غير الوهّابيين: فقد ظلت شراذم متشردة من قطاع الطرق والملحدين من أتباع أبي طاهر وقرمط تتسلّل إلى هامش المجتمع حتى أواسط القرن الحادي

عشر عندما عاد شعارهم الشهير يتردَّد مرة أخرى بين تلال فارس وسوريا وسرعان ما تجسَّد في حركة معادية للنظام وللقانون هي من الحركات الاكثر وحشية وشيطانية. في تاريخ العالم.

الحشاشون

قام ثلاثة طلاب في نيسابور كانوا قد أقسموا على صداقة أبدية فيما بينهم بوضع اتفاق مذهل يحتالون به للحصول على الثروة. وتعهدوا بأن يقدم أول من ينجح منهم يد المساعدة للآخرين. قُدِّر للأول الحصول على السّلطة والثاني على الشهرة في حين قُدّر للثالث أن يكون لعنة عالمية حلّت بالبشرية. وكان الشبّان الثلاثة المجتمعون في نيسابور هم: نظام الملك الذي أصبح فيما بعد وزير السلطان ملك شاه؛ وعمر الخيّام الذي رفض ما عرضه عليه زميله السابق في الدراسة من مناصب مفضّلاً عليها كتاب الشعر وزقّ الخمر؛ والحسن بن الصبّاح الذي سيصبح مثار خوف عندما سيعرّف فيما بعد بشيخ الجبل مؤسس فرقة **الحشاشين** (Assassins).

كان الحسن في أيام شبابه يداري حلمه بالسلطة، وكان ذلك الاتفاق الذي تمّ بناءً على اقتراح منه وثيقة تأمين لحلمه كما ظهر فيما بعد. ومن المؤكّد أن نظام الملك قد وفى بعهده، فقبل الحسن مسروراً المنصب الذي أمّنه له في بلاط ملك شاه. لكن بما أنّه لم

يكن قادراً على خدمة أيٍّ كان ما عدا نفسه، فقد بدأ يشيّد لنفسه سلماً من عطايا المحسن إليه وزميله السابق في الدراسة، حالما جلس في سدّة السلطة. إنّما قبل أن يخطو خطوته الأولى والتي كانت ستكون على حساب رأس نظام الملك نفسه، لُقّن درساً في الاخلاص وعرفان الجميل، وطرد خارجاً بكل تهذيب. وطالما تَبَجّحَ الحسن بأنه كان يستطيع قلب حكم «التّرك والفلاحين». بمساعدة صديقيْه الوفيّيْن، وكان بذلك يعني السّلطان ووزيره. وطوال اثنين وعشرين عاماً كَتَم الحسن حقده وهو يضع أسس قوته. فصبره كان، مثل نذالته، لا ينفد.

وإثر سقوطهِ في بلاط ملك شاه التحق الحسن بالإسماعيليين وأُدخل إلى عالم طقوس أسرارهم العليا. وسرعان ما أضحى داعيةً رسولاً مقنعاً بفصاحته وحماسته. هذا بينما هو يخطط لمغامرات جديدة في بلدان أخرى. وكان سلطان مصر آنذاك إسماعيلياً وبالتالي منافساً للخليفة البغدادي. لذا، قصَد الحسن مِصرَ لينهل من عطايا خليفتها. وكانت شهرته كداعية اسماعيلي قد سبقته: حتى أن الخليفة المستنصر عندما عرف بقدومه أرسل وفداً لملاقاته والترحيب به عند الحدود.

وانهال التكريم على الحسن: فقد استقبل في البلاد كرجل تقوى وصلاح، ودعي للتكلم أمام محفل القاهرة، وسِيمَ عضواً في مجلس الحكمة ونودي به الحامل الرئيسي لمشعل الحق. لكن سرعان ما بدأتِ نجاحاته في بلاط المستنصر تشعّ بأنانيّته الفاضحة مغذية

بذور الحقد والحسد حوله. وأخيراً تداعى من تحت قدميه سلّم الاحتيال الذي شيّده، للوصول إلى سلطة مطلقة ومرة أخرى واكبوه بكل تهذيب إلى الباب، لا بل بالأحْرى إلى القلعة، حيث كان سيتأمّل في حبس انفرادي في الاستخدامات العملية للإخلاص والوفاء. لكن الرواية تفيد بأن القلعة هوت كقصر من الورق بلا أيّ سبب ظاهري واضح قبيل وصول الحسن إليها. فاعتبر ذلك إشارة إلّهية في صالحه مما حدا بالخليفة إلى نفيه من مصر.

وهكذا، وُضعَ على متن سفينة خاضت عواصف عدة قبل وصولها الساحل السوري. البحر العاصف قدّم للحسن فرصة اجتراح معجزة من تلك المعجزات التي تسجل انطلاقة الأنبياء عادة؛ ورفاقه المسافرون الذين لم يدرسوا يوماً علم الأرصاد الجوية أصبحوا سريعاً أتباعاً مريدين للمهدي الجديد آمر الرياح ومحرك الأمواج. ثم مَرَّ في دمشق وحلب ملقياً فيهما بذور تعاليمه السريّة التي ستنمو إلى خناجر تقطر دماً. ولدى عودته إلى بلاد فارس تحصّن مع قلة من أتباعه المخلصين في قلعة جبليّة هي قلعة ألَمُوتْ. وشكل ذلك بداية حكمه.

لقد أقيمت طائفة الحشاشين أساساً على أنقاض القرامطة. الفارق الوحيد هو أنه بدلاً من شنّ الحسن حرباً علنيّة ضد أعدائه، وضد المجتمع عموماً، تبنَّى سياسة الاغتيال السرّيّ. وتطلب الأمر أرصاداً وجواسيس يطيعون أوامره طاعة عمياء. وهكذا كوّن فرقته من مراتب متباينة للأعضاء: فالذين في المرتبة

السفلى هم المبتدئون، عامة الشعب، وعليهم مراعاة عقائد الاسلام المعتادة. وكان **الدعاة** أو المبعوثون في مرتبة أعلى من **الرفاق**، ودربوا جميعاً على ألا يؤمنوا بأي شيء وأن يهزأوا بتفاني المؤمنين.

أمّا أهم مرتبة في الدعوة فقد كانت مرتبة **الفدائيين** أو **الحشاشين** الذين كانوا يدرّبون على القتل والفداء. وعلى رأس ذلك كلّه يقبع شيخ الجبل الحسن بن الصبّاح رئيس الأقاليم الثلاثة التي ستمتد إليها سلطته سريعاً. ولم ينسَ الحسن يوماً رفيق دراسته السابق والمحسن إليه نظام الملك. لقد كان بلا شك رجلاً لا يصبر على ضيم ولا يتناسى أحقاده. لذا، كان وزير ملك شاه وابنه أول ضحيّتيْن للحشاشين.

وكان يتم اختيار الفدائي من صفوف الشبّان. وعليهم كان اعتماد شيخ الجبل الرئيسيّ، وإليهم كان يتطلّع لتنفيذ مخططه للوصول إلى السعادة الكلّية. لذلك، ومن أجل إثارة مشاعرهم واستنهاض حماستهم أمّن لهم أشد اللذائذ إغراءً. فقد تم تسوير وادي الَموت وأنشئت فيه أحلى جنينة هي صورة على الأرض لجنة النبي: ففيها نوافير وجداول تجري من لبن وعسل وماء وخمر، وحساسين وبلابل تغرّد للورود، وغزلان تثب في دماثٍ سهلة مضمّخة بالعبير، وغلمان وجوههم كالأقمار، وأكشاك مغطاة بالياسمين تستريح فيها حور عين سوداوات العيون في نعيم شهواني.

لقد أعطانا ماركو پولو معلومات أولية عن هذه الجنّة الأرضية التي صُمِّمت للفدائيين كي تحفّزهم على مهامهم الدموية.

ونجح اختراع الحسن نجاحاً كبيراً. ويُقال إن الفدائي كان يُعطى الحشيش ـ من هنا أتت كلمة الحشّاشين (Assassins) ـ ويخدر به إلى درجة الغيبوبة، ثم يحمل إلى الجنينة حيث يستيقظ ليجد نفسه وسط لذات شهوانية حسّيّة من كل نوع. فيعتقد أنه يرى في الحلم نعيم الجنّة. بيد أن حلمه لا يدوم بضعة أيام إذ يخدر بالحشيش مرة أخرى ويحمل خارج الجنينة بنفس الطريقة التي حمل بها إلى داخلها.

وتَذَوّقَ الفدائي لطعم الجنة ذاك الذي سيتمتع به كاملاً وإلى الأبد عندما ينفّذ إرادة سيده الحسن كان يشد من أَزْيرَتِه، فيقوم بأشجع المهمات وأكثرها دموية. ولم يكن هؤلاء الفدائيون الشبان يُسِرّون دعوتهم: فقد كانوا يعرفون بعماماتهم الحمراء وأحزمتهم التي يتمنطقون بها والخناجر المرعبة التي يحملونها. وكانوا يقومون بمهامهم الدموية علناً في بعض الأحيان، وأحياناً بأسلوب غامض للغاية. ومرةً، عزم الملك سنجار على مهاجمة قلعة ألَموت. لكن ذات صباح وجد قرب سريره خنجراً مغروزاً في الأرض يحمل الرسالة التالية: «حذار أيا سلطان سنجار! فلولا احترامنا لشخصك لكانت اليد التي غرزت هذا الخنجر في الأرض الصلبة قادرة بسهولة أكبر على غرزه في صدرك الطري». وهكذا غيّر الملك سنجار رأيه.

لا شك في أن الحسن بن الصبّاح كان رجلاً نافذ البصيرة وصاحب حكمة دنيوية عميقة. وكان قادراً على أن يصبح ذا سلطة في بلاط ملك شاه أو بلاط الخليفة المستنصر لو كان شريفاً

بما يكفي لمراعاة من أحسنوا إليه على الأقلّ. إلا أن هذا الوغد الجليل لم يكن سيصبح عندها الحاكم الأعلى لفرقة جعلت من الجريمة مهنتها ودانت بدين الاغتيال. ومع ذلك فلا بدّ أنه مات خائب الأمل. فالعروش التي أراد قلبها والأديان التي حاول هدمها بمسخ ذي وجهين هما الكفر والورع، اللاقانون والخضوع، ظلّت تتحكم بعقول الناس وبأرواحهم رغم الضعضعة العنيفة التي أصابتها. ولكن لماذا حدث ذلك؟ بسبب من التناقض الذاتي والخداع، اللذين كان بإمكان حتى قاتل أو كبير قتلة له بصيرة الحسن، تجنّبهما بسهولة.

إلا أن نقطة ضعفه كانت في أنه سار بلا تردد على درب الإسماعيليين الذين قالوا بأن اللاقانون مفيد للحاكم لكنه سيّء بالنسبة للرعية، وأن الأكثرية تضبطها الأقلية بلجام القانون، وأن الدين هو لعامة الناس في حين أن المعرفة والتحرُّر من كل قيد هما للنخبة، وأن تنظيماً سرياً يقوم على الكفر والفسوق قادر على تدمير من هم في السلطة. فمثل هذه الكَلْبِيّة الشيطانية لم تؤسس يوماً حكماً لسلالةٍ ما، ناهيك عن وضع له استمراريّته. لقد كانت المزدكيّة أكثر انسجاماً مع نفسها، هذا إن لم تكن أشد إخلاصاً. أما زعماء الحشاشين ومعلموهم فقد كانوا يقولون: «حسبنا الله أفضل حاكم: لا شيء حقيقياً، كل شيء مسموح».

على صعيد آخر آمن هؤلاء مخلصين بأن الأخلاق والدين هي أفضل الضمانات لتكوين الأمة وأمنع حصن للدولة، فتكلّفوا ورعاً خارجاً عن حدود المألوف: لبِسوا أخشن الملابس وامتنعوا عن

شرب الخمر وعن اللذات الجسدية، على الأقل في العلن. الحسن بالذات قلّما تجوّل خارج قلعته في ألَموت مهما كانت الأسباب، وعاش هناك معتكفاً طوال خمسة وثلاثين عاماً. لكن بالرغم من اختفائه فقد كان يرى عبر ألوف العيون مكائد الأمراء الماكرة والتحرّكات البليدة لسياسات المشرق والمذابح المحجوبة للفرق والعقائد المعادية. لقد كان رب ألف خنجر سريّ!

لكن غالباً ما حدثت خلافات وتصاعدت همسات استياء من بين الصفوف. فسلطان الاغتيال الملّطف بآيات قرآنية لم ينجح دائماً في حجب الأسرار العليا عن الناس الذين كانوا تحت نير الشريعة والدين في حين يتمتّع رؤساؤهم عادة بكل ممنوع. وبدأ التفاوت هذا يصبح خطراً مميتاً على القضية. ويبدو أن الحسن نفسه كان يمرّ بلحظات ندم. ومرة على الأقل أحس بالخشية من أن يموت قبل معرفة الحقيقة. لكن بشكل عام انتصرت ثقته بنفسه وغروره في نهاية المطاف هذا رغم إدراكه لفضيلة المساومة: ففي مناسبات معينة ولتهدئة أتباعه كان يعلن من على المنبر أن أبواب الرحمة والنعمة الإلّهية مفتوحة أمام من يطيعه وأنهم هم نخبة البشرية الحرة من كل التزام قانوني، المنعتقة من كل عبء وقيد من أوامر ومحرّمات. هذا طبعاً باستثناء أوامره هو. فهو، الحسن بن الصبّاح، قد جاءهم بيوم النشور. وكان يستتبع هذه الأقوال عادة قصف وعربدة مثلما كان المزدكيون يفعلون.

بيد أن السلالات الحاكمة التي سعى إلى تدميرها وهي الفاطمية في مصر والعبّاسية في بغداد والسلجوقية في فارس كانت لا تزال

هامدة في مواقعها رغم خناجره الألف السرية. من هنا قرّر الحسن إيجاد سلالته الحاكمة الخاصة به فرشى أتباعه بأن أعفاهم من الخضوع لأي قانون، وسفّاكيه الحشاشين بأن أذاقهم مسبقاً طعم الجنّة ونجح في إيجاد السلالة الحاكمة التي نشرت إرهابها الدمويّ في بلادٍ عديدة على مدى قرنين أو أكثر. وقد استعان بالمبدأ الاسماعيلي عن الأئمة المستورين والمكشوفين، لكن ليضرب إحدى دعائمه الأساسية: فلن يكون هناك بعد أئمة مستورين فآخرهم مات قبل الحسن. وكانت مكيدته السياسية أنه من الآن فصاعداً سيكون على الإمام أن يظهر أو يخسر عرشه بتخلّفه.

وهكذا كان كل من خلف الحسن يدّعي أنه الإمام المنتظر الذي أوصى به سلفه أو الحسن نفسه. وفي سبيل الحفاظ على السلالة الجديدة أو تعزيزها، لجأ كلّ منهم إلى إباحة محرّمات معينة أو بالأحرى إلى توسيع دائرة الإعفاء من الشرائع والعقائد لتشمل عدداً أكبر من رعاياه. أحد الحكام كسب عدداً كبيراً من الأنصار لأنه شرب الخمرة علناً دون وازع وانغمس في ممارسات أخرى محظورة. ذلك أنهم رأوا في تلك العادات المنافية للشريعة علامة واضحة للإمام المنتظر الذي سيحلل كل محرّم. ولا ريب في أن هناك دوماً إماماً منتظراً، فهذا هو الهدف الذي ظل الناس متعلقين به ـ الهدف الذي طالما رجحه قادتهم أمام أنظارهم وهو يشكل من حيث كونه قاعدة للخلافة ارتقاءً نسبة إلى سائر القواعد الأخرى وإن كان ممهوراً بالسم والذبح ـ وهذا أمر جدّ عادي في العالم.

إلا أن التناقض الذاتي لدى شيوخ الجبل المذكورين كان يصل أحياناً إلى الذروة. ولا نملك ما يجعلنا نرتاب في أن الحسن نفسه ـ على العكس من مزدك الذي عاش قبله بأربعة قرون ـ إنما عاش حياة نسك في قلعته على قمة التلّ؛ فالجنة المصغّرة التي كان يشرف عليها من نافذته لم تكن له، بل للفدائيين الشبان الذين كانوا مستعدين للموت وهم ينفذون ما يريده. وهذه شهامة قلّ أن تضاهى في هذا العالم. وكان هذا الحسن إسبارطياً في صرامته كذلك! فقد ذبح ولدين له لا لسبب ظاهر سوى الاشتباه بضلوع الأول في مؤامرة على قتل داعية، بينما شوهد الآخر وهو يتعاطى الخمرة. ويا لسخرية القدر وقساوة المنطق الذي لا يرحم! فالحسن نفسه مات مذبوحاً بيد صهره بعد حكم طويل مزدهر بينما كان عمر (الخيام) الهرم لا يزال ينظم الشعر في نيسابور.

خلفاؤه ماتوا هم أيضاً على المنوال نفسه: إذ سمّم جلال الدين الحسن الثالث أباه لأنه لم يستطع الصبر حتى يخلفه بالطريقة المعتادة. وباستثناء ذلك فقد كان إنساناً جيداً: إذ أعاد إحياء العقيدة القديمة القائلة بمبادىء سرية للداخلين في الدعوة والاسلام لعامة الناس، ولم يحصل في عهده الميمون اغتيال ذو أهمية، طبعاً مع استثناء اغتياله هو: فقد جرى إبعاده كما حدث مع أبيه دون ضجة وبالسم. أما ابنه الذي خلفه فكان معتوهاً. فقد وثق بالشعب وكشف لهم كل الأسرار العليا للفرقة، معلناً أن الدين مُلغى إلى الأبد وأن الشرائع والمبادىء الأخلاقية ملغاة. وصفق الناس وانصرفوا إلى الاحتفالات واللهو.

ومع كل ذلك فقد حكم شيخ الجبل المعتوه هذا ثلاثين عاماً، وربما كان سيموت ميتة طبيعية لولا تدخّل ابنه. ركن الدين خليفته كان آخر حكام الحشاشين في فارس وأبعدهم طموحاً، هذا إن لم يكن أشدهم طرافة: فقد حلم بالصعود إلى مرتبة بين الملوك محترمة. بيد أن مبعوثه إلى بلاط هنري الثالث ملك إنكلترا لم يتلقّ التكريمات الجديرة بمقامه. وقد قال في حضوره أحد أساقفة الملك شيئاً ما عن الخنازير المحمّديّة ونار جهنّم، اضطر المبعوث إلى أن يزدرده ويهضمه وهو عائد إلى سَيِّده. وعلى كلٍّ حال، لو وجّه ركن الدين نظره شرقاً بدلاً من توجيهه غرباً لربما وفّر على نفسه عار مثل هذا الاعتراف الأوروبي به.

ذلك أنه من قلب آسيا ظهر آنذاك هولاكو الرهيب ـ لا شك في أن الأسقف البريطاني الذي ذكرت قد بارك روحه! ـ جالباً نار جهنّم والخنازير معاً. فتحت إمرته قامت جحافل التتار ـ وأصلهم من السهول الخصبة الواقعة جنوبي بحيرة بيكال في أوائل القرن الثالث عشر ـ باجتياح بُخارىٰ وسمرقند وخراسان حتى تخوم فارس مثل الإعصار. وأخذت الحصون تتساقط الواحد بعد الآخر، وسُوِّيت بالأرض القلاع والقصور، وانتهكت المدن ودمرت وشهدت ألَموت وركن الدين مذبحة شاملة جعلت الحشاشين يرتجفون ذعراً. وبهذا، يكون قد قُضِي نهائياً على سلالة الحسن بن الصباح في فارس.

لكن فرعها في سوريا الذي تأسس خلال زمن الحسن كان لا يزال خارج نطاق سلطة هولاكو. وحتى بعد سقوط ركن الدين

والاستيلاء على ألَموت ظل هذا الفرع إرهاباً دموياً بالنسبة للحكام والأمراء، إلى جانب الصليبيين كذلك. كان حكم الخنجر السوري يرتكز إلى مبدأ التساوي المطلق، فلم يفرق بين محمّدي ومسيحي، شرقي أو أوروبي. لقد مارس اتباع بهرام شيخ الجبل السوري فظائع لا توصف ضد المواطنين وضد من هم في سدة الحكم على حدٍّ سواء. أقل جرائمهم كان خطف النساء والأطفال من الشوارع في وضح النّهار. وطوّروا نهج زملائهم الفرس بتوسيع دائرة التمتّع بامتيازات فرقتهم بحيث شملت الحكام والأمراء الأجانب.

يصرح أحد المؤرخين «أنهم ارتكبوا الاغتيال السياسي بناء على إغراءات الأمراء الآخرين لدوافع مصلحية لا دخل للدين فيها»، أي بعبارات أخرى كانوا شركة مساهمة من القتلة المحترفين خدمتهم متوفّرة لأي أمير أو حكم يعاني من متاعب ما. وقد عرف الصّليبيون هذا الفرع السوري المستقلّ عن ألَموت. والأرجح أن كلاً من الكونت رايموند في طرابلس وكونراد مونتيفيرا قد ذبحها الفدائيون الذين أضحوا من القوة بحيث كان كل وغد يستخدم اسمهم غطاءً مناسباً لجرائمه. لقد كان حكمهم الإرهابي يصيب أغنى الرجال وأشجعهم بالخوف والارتعاش. وفي الأرض أنتج ذلك مرضين جديديْن هما: خدر في الأخلاق وشلل في الفكر.

كما تعزّز عمل الخنجر بالمؤامرات والمكائد المحاكة في سبيل الحصول على المزيد من السلطة. وربما كان الحشاشون يريدون

نافذة على البحر عندما دخلوا في معاهدة سرية مع الصليبيين قايضوا فيها دمشق بصور. بيد أن الخطة اكتشفت في الوقت المناسب ونهض شعب دمشق ثائراً عليهم فذبح منهم ستة آلاف في الشوارع وصلب البارزين منهم على أسوار المدينة.

وحذت حلب وديار بكر حذو دمشق. لكن يبدو أن وقع هذه المجازر كان ضئيلاً أو لا تأثير له على فرقة تعيش بالاغتيال السياسي. إذ ظلّت تزدهر حتى بعد كسر شوكتها في فارس إلى أن انطلق من مصر، بعد عشرين سنة، السلطان بيبرس ليتّبع معهم في سوريا مثال هولاكو. وكان نجاحه مماثلاً لنجاح زعيم التتار: فقد قتل الحشاشين القتلة تقتيلاً وصل إلى حدّ الإبادة تقريباً ومحا فرقتهم، التي كما يعبّر أحد المؤرخين «دفنت وسط أطلال العروش والمذابح وأُهيلت عليها لعنات كلّ البشر».

لكن الواقع أن من تبقى منهم اضطرّ إلى الانزواء في سرية وسكون، وبالإمكان العثور على بعضهم في كرمان وخراسان حتى هذه الأيام حيث هم محميّون إلى حدٍّ ما من قبل السلطات البريطانية. أما الإسماعيليون في سوريا الشمالية اليوم، ورغم الاشتباه بكونهم من عبدة الطبيعة، فقد نسوا بعد قرون من الخضوع للأتراك استخدام الخنجر: لقد خسروا المقدرة على العنف.

النورانيون

الحركات التي قامت في الشرق ضد المجتمع المنظّم تولّدت عن الباطنيّة والفوضى الدينيّة، ورغم ذلك فقد حجبها رسل العنف تحت ستار الدين. ففي الغرب وجدت حركات مشابهة تقنّعت بالفلسفة ساعية إلى نسف كل سلطة قائمة في الدولة وكل عقيدة ودستور أخلاقي لدى الأمة.

أبرز هذه الحركات البُلشفية الفكرية، وظهرت أول ما ظهرت في ألمانيا خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر. أما هذه الأيام فإن صرخة التمّرد التي أطلقتها مجموعة من المتعصّبين المعروفين آنذاك بالنورانيّين (Illuminati) أو الكماليين (Perfectibilists) عادت تتردد وتترجم إلى رشاشات على يد السّبارتاكيين (Sparticides) وليس قديسهم الرئيس هو ذلك العبد اليوناني الذي قاتل حتى الموت وقاد العبيد في ثورتهم على روما في عهد پومپاي بل كان آدم فيشوپت (Adam Weishaupt) الذي اتخذ اسم سپارتاكوس، كما تقلّد أعضاء الجمعية السرية التي

أوجدها أسماء كاتو وهنيبعل وألسيبياديس وغيرهم من أبطال العصور القديمة.

آدم ڤيشوپت أستاذ قانون الشريعة الكنسيّ في جامعة إنچولستادت درس على يد اليسوعيين، وكان لفترة من الفترات عضواً مناضلاً في الأخوية اليسوعية ليصبح فيما بعد ألدّ عدوٍّ لها. وعندما تمّ حظرها في ألمانيا عزم ڤيشوپت على تأسيس أخوية أخرى قائمة على المبادىء الانضباطية ذاتها، لكن مع فارق كبير في الهدف. كانت خطته ترمي إلى إنشاء جمعية تحكم آجلاً العالم عبر إلغاء المسيحية وقلب كل الحكومات المدنية، كما سنرى. وقد ناقش مع بعض أصدقائه اليسوعيين الملامح الحميدة الأكثر جاذبية في مشروعه، لكنهم رفضوا أن تكون لهم أية علاقة بالأمر. وعند ذاك باشر ڤيشوپت عمله وحيداً بحماس، مستغلاً وَسَطَ غرفة محاضراته لينشر بين صفوف تلاميذه نظرياته المفضّلة عن المساواة والأمميّة، وفلسفته في الفضائل الفطرية. ورسم لهم صورة مدهشة لمجتمع سعيد، حيث «في كل موقع رجل موهوب فاضل وحيث توضع كل موهبة في الموقع المناسب لها».

كان ڤيشوپت في خفايا اتجاهات محاضراته في قانون الشريعة الكنسيّ يمثل حلقة وصل ما بين روسّو وهيبيرت. فالوطنيّة عنده هي تحيّز ضيّق الأفق لا يتماشى مع الخير العام، والأمراء والنبلاء، ديبلوماسيو تلك الأيام، بدلاً من خدمة الشعب لا يخدمون سوى ملوكهم وتحت مفهوم «توازن السلطات» الخادع يبقون الأمم في

حالة خضوع؛ إن التأثير الخبيث لتراكم الملكية هو عقبة لا تذلّل في طريق سعادة كل أمّة؛ لقد وقع الإنسان من منزلته الرفيعة إلى المجتمع المتمدّن ولا يمكنه تحقيق انبعاثه الروحي كاملاً إلا بالعودة إلى الفطرة. وقام ڤيشوبت بين حين وآخر، لا في محاضراته ربما، لكن بالتأكيد في رسائل سپارتاكوس بتأييد تبني أية وسيلة للوصول إلى غاية ما. فإن رجحان كفّة الخير في النتيجة النهائية يبرر استخدام كل وسيلة، فالحكمة والفضيلة تكمنان في الانتهاء إلى إيجاد التوازن المناسب. وبذلك نكون قد حصلنا على مفهومه للكوسموپوليتية أو الأمميّة، الذي يجب أن يفرض بالعنف عند الضرورة.

وهكذا قام في غرفة محاضراته التي أضحت «منتدى الكوسموپوليتية» بتمهيد الطريق بحيث استطاع عام ١٧٧٦ أن يجمع من حوله عدداً قليلاً من المتمردين المثقفين من خيرة أتباعه وان ينشىء جمعيته السرية الاكتمالية التي عرفت فيما بعد في أوروبا باسم النورانيين. كان هدف الجمعية الأول هو إزالة طغيان الأمراء ورجال الدين وإقامة دولة المساواة الكلّية. وسعت إلى ضمّ مسيحيين من كل مهنة خاصة الماسونيين أفراد الأخوية الانتقائية من أمثال «المحفل الماسوني الثيودوري لمجلس الخير» (The Lodge theodore of Good Council) الذي تأسس في ميونيخ عام ١٧٧٥ وأصبح فيما بعد المركز الرئيسي للنورانيين.

وكان الأعضاء يتعهّدون لدى التحاقهم بالجمعية بالطاعة

العمياء لأوامر الأعلى منهم مرتبة. ويضمن خنوعهم نظام صارم من الاعترافات السرية وتقارير شهرية يحققها تجسس متبادل. وقاموا على غرار الأخوية اليسوعية ببذل جهود خاصة لضم الشبيبة من أصحاب الجاه والثروة والأهمية في المجتمع بحيث يسيطرون عن طريقهم تدريجياً على منابع السلطة والقوة. إضافة إلى ذلك، وعلى غرار الجمعيات السرية في المشرق، جرى تقسيم الأعضاء إلى مراتب ودرجات. إلا أن الماسونيين وحدهم ـ وهذا دليل على ارتدادهم عن المسيحية ـ كانوا المخوَّلين بالوصول إلى درجات الوصي (Regent) أو المحترم (Magnus) أو أستاذ الأسرار العليا.

لكن كافة الأعضاء يستفيدون من نظامٍ وُضِعَ كي يحرّرهم من كل تحيّز ديني وينمي فيهم الفضائل الاجتماعية ويدفعهم إلى العمل بواسطة تصور عظيم محتمل (عملي، ملائم، معقول) سريع لسعادة كلية (شيء من قبيل خطة: «كن سعيداً بسرعة» في الواقع). وهذا لا يمكن تحقيقه إلا في دولة مساواة ليبرالية خلقية اجتماعية، متحررة من كل عوائق الخنوع والرتبة والثورة المرمية في طريق الإنسان. كتب ڤيشوپت يقول: «تعمل جمعيتنا الاتحادية السرية على نحو لا يمكن معه لشيء أن يصمد أمامها، وقريباً يصبح الإنسان حراً سعيداً».

الواقع أنها كانت تعمل بطرق عديدة: إحداها توحيد الجمعيات السرية المختلفة في أوروبا والهيمنة عليها عبر المحفل الماسوني الثيودوري في ميونيخ. هذا إضافة إلى طرق سرية أخرى

تستطيع الأسرار العليا وحدها إلقاء الضوء عليها. إذ تبدو أقوال ڤيشوپت المعلنة ظاهرياً وكأنها لا تتضمن غير غاية مشروعة هي القضاء على استبداد الملوك ورجال الدين لتحرير ذهن الإنسان من المغالطات السياسية والخرافات الدينية. لكن ما أن نتغلغل خلف هذا القناع حتى نكتشف التيارات الشريرة التي تربط ما بين كلٍ من النوارنيين والاسماعليين المسلمين والمزدكيين الفرس.

الظاهر أن كل خير وكل شر يأتي من الشرق. وقد تعامل النورانيون مثل الاسماعيليين بالرموز؛ ولعبوا بالنار كما فعل المزدكيّون. ففي رسائل سپارتاكوس - ڤيشوبت - إن وثقنا بصحتها - كشف تام للتعاليم والمخططات السرية للأخوية المذكورة.

جاء في كتابه إلى كاتو (وهو زواك [Zwack] قاضٍ في ميونيخ): «إن الرمز الذي سأبني عليه أسرار الأخوية العليا هو عبادة النار عند المجوس. يجب أن تكون لنا عبادة ما - ها هي لمحات من شيخ الجبل! (المؤلّف) ولا يوجد أنسب منها». ويمضي في إعطاء تفسيره التأويلي الذاتي للمسيحية، فيجعل من يسوع الناصريّ «معلّم الأخوية الأعظم»: لأنه علّم درس العقل المرتدي زيَّ الدين؛ كما مزج تعاليمه السّرية التي لم يكشفها إلا للقلة المختارة مع المعتقدات والعادات الشائعة في زمانه. وكانت الحرية والمساواة الهدفين العظيمين لمجمل تعاليمه، وهما لا تتحققان إلا بالفضيلة والأخلاقية. ويضرب المَثَل التّالي: لقد سقط الإنسان

من حالة الحرية والمساواة ـ حالة الفطرة الخالصة. فهو يرزح في قيود المدنية والتّبعية المتولّدة عن المجتمع المنظّم. فخضوعه هو سقوطه، هو الخطيئة الأصليّة. أما الملكوت فهو الذي يجري بعثه على يد النورانيين أو عبر التّدريب السريّ (Disciplina arcani) والفضائل الفطرية. وهذا هو الميلاد الجديد.

وقد يبدو ذلك كلّه حيداً للغاية، لا أسوأ ولا أفضل في الواقع من الفوضوية (Parlor anarchy) أو الاشتراكية. بيد أن النورانيين لم يقفوا عند هذا الحدّ. فقد أرادوا إرجاع الإنسان إلى طهارته الخالصة وتحريره من كل استعباد والسموّ به إلى حالة الحرية والمساواة الأولى التي كان فيها، وبعبارة أخرى أرادوا تخليصه وتخليص البشرية عبر مدارس حكمة سرية. وفي هذا إلماع إلى الغاية الأسمى ولمحة عن الأسرار العليا، حيث تُجرَّدُ حتى الرموز من أقنعتها المُغْويَة. بَيْد أن تعاليم الحشّاشين ومبادىء الاسماعيليين قد ارتَدَتْ ـ لما في صالح النورانيين ـ أسمال الفلسفة الملتقطة من على أعتاب سبينوزا وأفلاطون. ويمكن تغطية بعض النقاط المزعجة تحت مقولة كل الأشياء متأصّلة في الفطرة، والله والعالم واحد، إلا أن عري الإلحاد البارز هنا وهناك يظلّ مرعباً كإلحاد الحسن بن الصباح الذي شجب كل الأديان على أنها حيل رجال أشرار طموحين. هذا، والفُجور لا يتحمّل التستّر طويلاً، وبها يفترض أن نحصل على الدولة البطريركية المؤسسة على الفضائل الفطرية حيث «الفلاح والمواطن ورب البيت هم الأسياد، وحيث لا تبعيّة ولا تفاوت بين البشر إذ يختفيان إلى

الأبد من على البسيطة.

كتب سپارتاكوس إلى كاتو: «سنوجّه البشرية جمعاء بواسطة هذه الخطة. وبهذا المنوال وبأبسط الوسائل سنحرِّك ونضرم النيران في كل شيء. يجب أن تكون الوظائف موزّعة ومخططاً لها، بحيث نتمكن من التأثير سراً على كل الإجراءات البسياسية».

وقائمة محتويات الخزانة التي اكتشفت بعد ان حظر أمير كنيسة باڤاريا نشاط الأخوية تعطينا فكرة عن «أبسط الوسائل» لإضرام النيران في العالم ولتدمير الوجود كي يُشاد على أنقاضه ملكوت الفضائل الفطريّة. فقد ضمّت، في ما ضمّت متفجرات مختلفة الأنواع، والديناميت وهو «تركيب يُعمي ويقتل عندما يتفجر في وجه إنسان ما» و «طريقة لملء مخدع ما بأبخرة مهلكة» وأعشاب غريبة تسبب في الإجهاض ومثيرات للشهوة الجنسية تحت أسماء لاتينية. أَلاَ إِنَّ أسلوب الحشاشّين كان أبسط بكثير!

لكن سپارتاكوس وأتباعه كانوا جبناء عملياً، بعكس سميِّه أو الحشاشين: فقد افتقروا إلى شرارة البطولة لدى الأوّل وإلى حماس الفداء لدى الأخيرين. وكانت إثارتهم للقلاقل فكرة مجرّدة. فما يفعلون سوى أن حلموا وتفلسفوا. كما كان لهم رؤى عن الخلود في النعيم واللذة الشهوانية: إذ أسَّسوا **المحفل الماسوني للأخوات النورانيّات**، الذي عنه كتب ألسيبياديس: «سيقدم لنا خدمة عظيمة ويمدّنا بكثير من المعلومات والأموال، كما سيناسب تماماً أذواق العديدين من أخلص أعضائنا الذين يعشقون الجنس.

وسيتألف المحفل من طبقتين: الفاضلات وغير المتحَفّظات ».

الظاهر أن الأعضاء لقوا صعوبة في الوصول إلى الطهارة الخالصة وممارسة الفضائل الفطريّة. واستناداً إلى جون روبنسون (John Robinson)، الذي فضح الأخوية بعد سنين قليلة من حظرها ومترجم بعض رسائل سپارتاكوس، فقد كانوا أوغاداً رعاديد حقيرين لا يمتلكون حتى فضيلة الإسماعيليّ الذي يقاتل علناً ولا الحشّاش الذي يضحي بنفسه ليحصل على حصته الكاملة من جنة محمّد. وقد أدرك سپارتاكوس نفسه ذلك وتحسّر عليه كتابةً.

وإليكم، مثلاً، ما كتبه لكاتو: « ألسيبياديس يجلس النهار بطوله مع زوجة تاجر الخمر الجميلة ثم يتنهّد ويتأوّه. وقبل بضعة أيام في كورينت (كانوا ـ يطلقون أسماء قديمة على المدن الحديثة ـ **المؤلّف**) حاول تيبيريوس اغتصاب زوجة ديموسايديس ففاجأهما زوجها. يا للسماء! أي مجلس أعلى لديّ ».

ومع اعترافنا باحتمال أن تكون بعض رسائل سپارتاكوس المذكورة مزوّرةً، منحولةً بقصد تشويه سمعة الأخويّة، فلا شيء يدحض أنه كان من بين الممارسات السرية لما يسمى بـ « ديسيپلينا أركاني (Disciplina Arcani) ـ التدريب السريّ ـ ما كان يجعله حفلة تهتك ومجون باخوسيّة. وأفاد ذلك عكس الفضائل الاجتماعية والفطرية فأعيدت اللذات الحسيّة إلى الاعتبار الذي كان لها في الفلسفة الإپيقوريّة ـ دون التصريح عن ذلك في العلن.

من هنا اختلافهم عن الباخوسيّين في روما الذين حاولوا في القرن السادس للجمهورية الرومانية أن يخفوا تحت عباءة إلههم الملطخة بالخمور أفظع المخططات ضد السّلطات القائمة في المدينة وفي الدولة. بيد أن النورانيين، كانوا يعبدون باخوس سراً، في حين يدّعون بأنهم عبدة ورعين لسيريز علناً. وبينما كانوا يحضرون في السرّ «أبخرتهم المهلكة» وغازاتهم السّامّة للجنس البشريّ كانوا ظاهرياً، وبحسب المبادىء الرّواقية، لا يجيزون غير قتل الإنسان لنفسه. وقلّما أدركوا أنهم بذلك يستثيرون في تبريراتهم ذكرى يوضاس. حقاً إن يوضاس الاسخريوطي كان لهم القديس الشّفيع! فالمتمردون عموما مخلصون لبعضهم البعض، وأعضاء جمعية سرية ما يمارسون الإخلاص كوسيلة دفاع عن النفس، أما النورانيّون فقد كانوا يتجسسون على بعضهم البعض ويقوم كلّ منهم بغش الآخر وخيانته.

الواقع أن سقوط الأخوية تـمّ على يد اثنين من أعضائها أرادا النجاة بجلديْهما ففضحا أسرارها العليا أمام السلطات قبل أن تدخل عامها العاشر من «النورانية». وبناءً عليه أصدرت الحكومة الباڤارية مرسوماً ضدّها، وجرى ترحيل عدد من أعضائها؛ أما ڤيشوپت فقد جرّد من منصبه كأستاذ جامعيّ ونفي إلى سويسرا. ورغم ذلك فقد ظلّت تعاليمها السرية تنتشر في أوروبا مشكّلة خميرة لكل الثورات التالية تقريباً.

كما وجدت هذه التعاليم في الولايات المتحدة أرضاً خصبة

لها لفترة معينـــة: ذلـــك أن «**جـــون همفـــري نـــوييس**» (John Humphrey Noyes) الذي أضحى عبر ما أسماه بـ «ردة ثانية» من أتباع المذهب الكماليّ (aperfectionist)، وأنشأ **جماعـة «أونيدا»** (Oneida Community)، ورجع إلى النورانيين، وإلى من أتى قبلهم في المشرق، أي إلى المزدكيّين، محاولاً إنشاء يوتوپيا يكون فيها كل شيء مشاعاً. وعند نوييس وأتباعه الذين قبلوا حكم الله وحده لم يعد أي قانون موجوداً كما لم يعد للواجب من دور؛ وأصبحوا هم القانون. فكانوا أحراراً في القيام بما يسرّهم. وبما أنهم تحت تأثير الروح القدس الذي يسكنهم فلا يمكنهم إلا أن يقوموا بما هو صواب. لقد كانوا كاملين ـ هؤلاء الكماليّين. كما كانوا من القائلين بالمساواة بين البشر: إذ اعتبروا كل شيء مشاعاً بينهم. ومثلما فعل الإسماعيليون تخلّوا عن ممارسـة كـل الطقـوس الدينية وتراجعوا عن ولائهم لحكومة الولايات المتحدة كما أسسوا ما سمّي بـ «نظام الزواج المركّب». لكن جون نوييس ما كان ليسمو بالشيوعية إلى مرتبة الفضيلة أو أن يجعلها مقبولة كصيغة قانونية أو يستطيع إخفاءها تحت مظهر دينيّ، لا بأي نظـام زواج ولا بعدم وجود نظام من هذا النوع، وسواء أكان زواجه مركباً أم بسيطاً. حقاً كان «نوييس» متعصباً، معتدلاً، مخلصاً. بيد أن جماعته بعد مسيرة أربعين عاماً كانت تنجح فيها حيناً وتخفق حيناً، فتطوّرت إلى مؤسسة تعليب للفاكهة هي «**شركة أويـنادا، شركة مساهمة متحدة**» وما زالت موجودة حتى الآن! لكن «نوييس» ليس مسؤولاً عن هذا المسخ الفـظّ لليـوتـوپيـا التي

أرادها؛ فقبل زمن طويل من حدوث ذلك، عندما انكشف أمر نظام زواجه، فَرَّ مع بعض أتباعه إلى كندا.

وقد جرت تجارب أخرى عديدة للأخوية والمساواة الكليتين في الولايات المتحدة، وقد تمت بأساليب سلمية فلسفية حقاً أو دينيّة. ومع كل ذلك فهي لم تنجح إلا مؤقتاً. فالطبيعة الإنسانية ذاتها كانت ضدّها ـ ولم تحترم حتى إخلاص مؤسسيها الذي لا شك فيه. ولا حاجة لأن أذكر هنا سوى اثنين آخرَيْن من اليوتوپيّين كدليل على ما ذكرت: فهناك توماس لايك هاريّس (Thomas Lake Harris)، مؤسس «**أخوية الحياة الجديدة**» (Brotherhood of the New Life) والذي ظل حياً بعدما فشلت ورغم ما حصل فيها من انشقاقات لينتهي أخيراً إلى مَلاَّكِ كُروم في «سانتا روزا في كاليفورنيا». وهناك أيضاً المصلح الفرنسي **إيتيان كابيه** (Etienne Cabet) الذي هرب من موطنه وسعى عام ١٨٤٨ إلى إيجاد حكم المساواة والإخاء في تكساس. إلا أن الانشقاقات الداخلية في جماعته الإيكاريّة (Icarian Community) والشكوك الخارجية التي سوّدت صفحتها شوّهت للأسف سعادة أتباعها لتختم في النهاية بابها بختم الإفلاس والإخفاق.

الفهرس

تقديم ٥

إهداء ٧٥

بذور للزارع ٧٧

مقدمة ٧٩

الفصل الأول: مزدك والمزدكية ٨٣

الفصل الثاني: الخوارج ٩١

الفصل الثالث: القرامطة ٩٧

الفصل الرابع: الحشاشون ١٠٥

الفصل الخامس: النورانيون ١١٧